

Ez 11,14-21 – GRAÇA E ESCATOLOGIA

Ricardo Lengruber Lobosco

Introdução

Um tema que tem despertado o interesse da pesquisa bíblica na atualidade é a questão das proposições acerca do futuro. Trata-se do estudo das questões escatológicas na literatura bíblica, tanto vétero como neotestamentária. O que faz referência direta ao tema da Graça libertadora de Deus na História.

O livro do profeta Ezequiel, por sua natureza literária rica em símbolos e linguagens figuradas, além do contexto histórico em que está inserido, promove muitas discussões sobre o alcance de suas possíveis assertivas escatológicas.

O presente artigo se propõe analisar Ez 11,14-21 e investigar suas possíveis características escatológicas e, por causa disso, sua mensagem libertadora, repleta de graça.

1. O Profeta Ezequiel e sua mensagem

Segundo Fohrer,

“devemos sustentar firmemente que Ezequiel viveu e exerceu o seu ministério profético na Babilônia e que ele se considerou enviado exclusivamente aos deportados de Judá, para demolir sua esperança em qualquer libertação de Jerusalém e aliviar sua angústia em face da destruição da cidade”¹.

Segundo, ainda, o mesmo autor, o ministério de Ezequiel pode ser dividido em três períodos.

“No primeiro, que durou desde o seu chamamento até a queda de Jerusalém (593/2-587), ele predisse o desastre inevitável de Jerusalém e de seu Templo. Depois de um curto período de silêncio, que se seguiu à queda de Jerusalém, Ezequiel mudou a sua mensagem para uma mensagem de salvação condicional (586/585): salvação para o fiel, morte para o ímpio. No terceiro período de seu ministério (após 585), ele proclamou nova salvação, da qual apenas os apóstatas deliberados e os inimigos externos de Israel seriam excluídos: essa salvação envolveria a transformação do homem através de atos redentores de Javé, a reunificação de Israel e o retorno de Javé ao Templo restaurado”².

1. FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 394.

2. FOHRER, Georg. *op. cit.*, p. 394.

Como Jeremias e Ezequiel foram quase contemporâneos, isso levou os exegetas a comparar suas mensagens. Mas é inegável que são profundamente diferentes um do outro, não somente por seu temperamento, mas sobretudo por sua maneira de pensar, de falar e de escrever, apesar de ambos terem saído de famílias sacerdotais.

Gerhard von Rad comenta a preocupação de Ezequiel, por exemplo, com seu momento histórico:

“Não é de admirar que Ezequiel estivesse a par de tudo o que se passava na mãe-pátria, inclusive dos detalhes: é o que sempre acontece nos grupos de exilados. Mas o horizonte espiritual deste homem era duma extensão fora do comum a respeito dos conhecimentos e da cultura”³.

Sobre a natureza literária dos escritos atribuídos a Ezequiel, von Rad comenta que:

“Em Ezequiel, com efeito, mais do que em Jeremias, o ministério profético tende a se exprimir numa forma literária, ou, ao menos, numa ordem e numa forma exatas, a matéria a ser exposta. A história das formas literárias mostra que as pequenas perícopes (discursos de invectivas, palavras de ameaça) nas quais os profetas clássicos transmitiam sua mensagem desaparecem quase completamente em Ezequiel, quando se considera o conjunto de sua obra. Quando toma a palavra, é em geral para dizer poemas ou fazer dissertações de grandes dimensões, das quais temos um exemplo nas lamentações fúnebres redigidas em estilo barroco. É verdade que desde sempre os profetas utilizaram o discurso figurado (mahschâl) ou o discurso enigmático (hídâh) como meio de estimular a atenção de seus ouvintes através dum certo mistério. Mas, nos discursos figurados de Ezequiel, não se afronta mais uma situação de combate nascida dum diálogo público em que o profeta encobre suas afirmações, trata-se antes duma figura de estilo, duma forma literária que ele maneja com arte”⁴.

Sobre o que poderíamos chamar de Teologia da História, von Rad esclarece:

“Eis aí como Ezequiel considera a história divina canônica: uma série de fracassos de Javé, uma perpétua transgressão da vontade divina por Israel”⁵.

Ezequiel segue portanto, sob formas novas, a missão dos antigos profetas: revelar o pecado, denunciar as injustiças. Talvez com mais insistência do que seus predecessores, procura mostrar que o pecado reina totalmente sobre o homem. Suas perícopes têm por finalidade mostrar que não se trata apenas de transgressões isoladas, nem mesmo da falha duma geração, mas duma incapacidade fundamental de obedecer, duma resistência a Deus surgida desde o dia em que Israel foi chamado à existência.

A “glória de Deus”, que protegia o povo, ostensivamente deixou o templo (Ez 11,22s); Israel morreu no sentido pleno do termo (Ez 37,1-14). Tais são os aconteci-

3. RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 212.

4. RAD, Gerhard von. *op. cit.*, p. 213.

5. RAD, Gerhard von. *op. cit.*, p. 218.

mentos teologicamente decisivos que separam a perdição da salvação, na ótica do profeta. Após isto, a esperança de ver a vida de Israel logo mais retomar seu curso na Palestina não pode ser senão da ordem do milagre.

Talvez essa característica em Ezequiel seja uma chave preciosa para perceber o tom escatológico de sua mensagem, de uma maneira geral. O regresso à terra e a reorganização do povo é obra miraculosa: institui-se uma nova ordem na história, cuja autoria é exclusividade divina.

2. Ez 11,14-21⁶

¹⁴Veio a mim a palavra do Senhor, dizendo: ¹⁵Filho do homem, teus irmãos, os teus próprios irmãos, os homens do teu parentesco e toda a casa de Israel, todos eles são aqueles a quem os habitantes de Jerusalém disseram: Apartai-vos para longe do Senhor; esta terra se nos deu em possessão. ¹⁶Portanto, dize: Assim diz o Senhor Deus: Ainda que os lancei para longe entre as nações e ainda que os espalhei pelas terras, todavia, lhes servirei de santuário, por um pouco de tempo, nas terras para onde foram. ¹⁷Dize ainda: Assim diz o Senhor Deus: Hei de ajuntá-los do meio dos povos, e os recolherei das terras para onde foram lançados, e lhes darei a terra de Israel. ¹⁸Voltarão para ali e tirarão dela todos os seus ídolos detestáveis e todas as suas abominações. ¹⁹Dar-lhes-ei um só coração, espírito novo porei dentro deles; tirarei da sua carne o coração de pedra e lhes darei coração de carne; ²⁰para que andem nos meus estatutos, e guardem os meus juízos, e os executem; eles serão o meu povo, e eu serei o seu Deus. ²¹Mas, quanto àqueles cujo coração se compraz em seus ídolos detestáveis e abominações, eu farei recair sobre sua cabeça as suas obras, diz o Senhor Deus.

3. Aspectos semânticos

Após o oráculo precedente, os versículos de Ez 11,14-21 podem representar a resposta de Javé à angustiada oração de Ezequiel em 14,13. Segundo Sicre Diaz, trata-se de um texto cuja mensagem maior pode ser descrita como promessa de salvação e restauração para o Israel cativo no exílio babilônico⁷. Não nos é possível, contudo, eliminar simplesmente as palavras do v. 21, que são nitidamente condenatórias.

v. 14

O v. 14 abre o oráculo com uma típica fórmula de recepção de mensagem. Aqui, segundo Allen, esta fórmula não serve apenas para delimitar o texto em relação ao anterior, nem tampouco somente para dar-lhe independência, antes, também, para acen-

6. Tradução conforme a versão revista e atualizada de João Ferreira de Almeida, Sociedade Bíblica do Brasil.

7. SICRE DIAZ, J.L. & SCHÖKEL, L. *Profetas II*, p. 736.

tuar a mútua interdependência entre v. 1-13 e 14-21⁸. A mesma expressão aparece em Ez 12,1; 13,1; 15,1; 16,1; 17,1; 18,1; etc.

v. 15

O v. 15 expressa com clareza o consolo que os não-exilados faziam para si próprios. Javé é o Deus da terra; aqueles que foram lançados para fora de sua terra são pecadores que estão ‘longe do Senhor’. Afirmavam que a terra lhes fora dada por posseção como que constituindo um prêmio por sua fidelidade. Existe um crescendo no texto a respeito desses que se dizem fiéis: os irmãos (do profeta?), os homens de parentesco (uma família mais ampla) e, por fim, toda a casa de Israel.

A presença do termo “do teu parentesco” (*ge’ulateka*) é significativa. A raiz do termo em questão é *g’l*. Segundo Ringgren⁹, o termo tem duas funções básicas na literatura hebraica. De um lado, a ação restauradora de Javé em benefício de seu povo. De outro, especialmente com o participio *go’el*, o termo tem conotações jurídicas, legais. Trata-se de um parente próximo que tem o poder de recorrer pelos direitos de seu irmão, sobrinho ou primo (Lv 25,48). Por trás dessa tradição, está um profundo sentimento de solidariedade tribal: não só os membros de um clã, mas também as suas poses formam uma unidade orgânica, e qualquer ameaça a essa unidade é considerada intolerável, como algo que deve ser reparado, resgatado.

O sentido original da raiz do termo é o de cumprir o papel de resgatador, redimindo portanto seu parente da dificuldade ou do perigo; redenção como privilégio ou dever de um parente próximo.

A raiz é usada em quatro situações básicas que abrangem o que um homem bom e veraz faria por seu parente¹⁰.

1. Em primeiro lugar, é usada na legislação da Torá para se referir ao resgate de um campo que fora vendido em tempos de necessidade (Lv 25,25-31), ou para se referir à libertação de um escravo israelita que se vendera a si mesmo em tempos de miséria (Lv 25,48-55). Essa aquisição e essa restituição eram tarefas do parente mais próximo.

2. Em segundo lugar, ainda que associado com este uso, havia a “redenção” da propriedade ou de animais não sacrificáveis dedicados ao Senhor, ou ainda do primogênito dos animais imundos (Lv 27,11-13). A idéia era que um homem poderia dar ao Senhor algo equivalente em troca, mas o preço da redenção deveria ser um pouco maior para evitar trocas desonestas. Nestes casos, o redentor não era um parente, mas sim o dono da propriedade.

8. C. ALLEN, Leslie C. *Word Biblical Commentary. Vol. 28 – Ezekiel 1-19*, p. 137.

9. RINGGREN, Helmer. *ga’al*. p. 350-355. In: Johannes G. BOTTERWECK & Helmer RINGGREN. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. II. Michigan: Eerdmans, 1977.

10. HARRIS, R.L. (et al.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 235-236.

3. Em terceiro lugar, a raiz é usada para se referir ao parente mais próximo, que é o “vingador de sangue” em caso de um homem assassinado. A expressão inteira “vingador de sangue” aparece nos textos de Nm 35,12-25 e Dt 19,12s. A idéia, segundo Schökel, é a de um parente mais próximo que deveria efetuar o pagamento de vida por vida. Assim como uma casa é resgatada e um escravo é redimido por meio de pagamento, também a vida perdida de um parente deveria ser paga pelo equivalente, a vida do assassino. O parente é o vingador *de sangue*. Este sistema de execução deve ser distinguido dos conflitos sangrentos, pois o *go'el* era um executor sem culpa, não devendo ser morto por isto¹¹.

4. Finalmente, há o uso muito comum, proeminente nos Salmos e nos profetas, em que Deus é o Redentor de Israel que se levantará em favor de seu povo e os vindicará. Pode haver uma alusão à proximidade de parentesco do Pai ou ao senhorio no uso desta palavra. O preço de redenção não é normalmente citado, embora a idéia de julgamento sobre os opressores de Israel como resgate seja incluída em Isaías 43,1-3. Deus, por assim dizer, redime seus filhos de um cativo pior do que a escravidão.

Talvez o exemplo mais conhecido de redenção do pobre esteja no livro de Rute, que é o mais extenso testemunho do Antigo Testamento sobre a lei do levirato. De acordo com Deuteronômio 25,5-10, uma viúva sem filhos deveria ser tomada pelo irmão de seu marido para perpetuar a semente e, assim, assegurar a herança da terra que estava ligada aos descendentes do sexo masculino.

Em Ez 11,15, aqueles que estão no exílio, vêm seus parentes próximos arvorando esses direitos e, baseando-se na suposta infidelidade e afastamento de Javé, bradavam: por direito, a terra fora dada por possessão a quem permaneceu nela. Além desta conclusão, os habitantes de Jerusalém não-exilados fazem um juízo contra os exilados: ‘afastaram-se do Senhor’, estão em pecado¹². Segundo Zimmerli, neste caso, para os que permaneceram na terra de Judá, o afastamento geográfico dos exilados representa, em sentido simbólico, o afastamento espiritual do povo para com Javé¹³.

v. 16

O v. 16 inicia confirmando que, de fato, os exilados estão longe de Javé e foi este o protagonista do afastamento do povo para uma outra terra; no entanto, esse afastamento não é total¹⁴. Embora seja Javé o autor do exílio, Ele mesmo fará de si templo para aqueles que estão distantes do templo em Jerusalém. Segundo Sicre Diaz, a Lei, os sacerdotes e a mensagem profética constituíam-se no exílio como presença de Javé no meio de povo¹⁵. O próprio Javé fez-se santuário para seu povo, ainda que por um

11. SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 124-125.

12. SICRE DIAZ, J.L. & SCHÖKEL, L.A. *Profetas II*, p. 737.

13. ZIMMERLI, Walther. *A commentary on the book of the prophet Ezekiel*, p. 261.

14. ZIMMERLI, Walther. *op. cit.*, p. 262.

15. SICRE DIAZ, J.L. & SCHÖKEL, L.A. *Profetas II*, p. 737.

pouco de tempo, como que antevendo a promessa de restauração e repatriação anunciadas em 11,17.

Interessante é a presença dos verbos deste versículo: tanto “afastar” (*rhq*) como “dispersar” (*pwts*) como estão no perfeito *hiphil*. A ação tem, portanto, como protagonista o próprio Javé, que faz com que o povo seja dispersado, espalhado por entre as nações. A causa da dispersão tem como seu fundamento último a própria ação de Deus. Naturalmente que não se pode atribuir a Javé a responsabilidade do exílio; no entanto, é em função de sua presença ativa na história que Israel não pode passar impune à sua infidelidade e afastamento dos caminhos do Senhor.

Além disso, o uso do verbo “ser” (*hyh*) no mesmo versículo (porém, esse, no imperfeito *qal*) sugere a garantia da presença protetora de Javé junto a seu povo. Foi Ele quem os dispersou, mas será Ele, também, quem se manterá ao seu lado. “*Mas serei para eles como santuário, por um pouco, nas terras para onde foram.*”

A glória que os não-exilados cantavam, provavelmente, está relacionada não tanto com a posse da terra, mas, sobretudo, com a segurança em relação à sua proximidade física com o Templo de Jerusalém. O termo “santuário” (*mqds*) usado aqui é diferente de *heykal*¹⁶, comumente utilizado para o Templo de Jerusalém. Javé será mais que um templo (do ponto de vista físico, predial); Ele será um santuário, lugar de santidade. Javé tornar-se-á uma experiência de santificação para o seu povo exilado. “Embora o domínio do sagrado fosse conceitualmente distinto do mundo com as suas imperfeições, assim mesmo podia operar dentro do mundo, desde que se mantivesse estritamente a integridade do sagrado (...) Inerente à obra redentora de Deus é a promessa da manifestação da santidade de Deus na glorificação de seu povo”¹⁷.

v. 17

No v. 17 muda-se a direção do oráculo. A contratense é apresentada; enquanto os não-exilados reclamam para si a glória de permanecerem na terra junto ao templo, o v. 17 mostra o próprio Javé prometendo a recuperação dos exilados, o ajuntamento desses entre os povos e a concessão da terra ao seu povo. Allen vê nesse versículo o mesmo esquema presente em Ex 6,6-8, de caráter sacerdotal, em cujas linhas aparecem os pólos saída e entrada. Parece querer Javé repetir sua salvação original, agora de maneira mais profunda e mais pessoal; nesse ‘segundo êxodo’, Javé continuará a conceder terra aos que estão fora dela e impossibilitados de tê-la¹⁸.

Como no versículo antecedente, aqui há três formas verbais, contrastando com as anteriores (no v. 16). “Ajuntar” (*qbt*, usado no perfeito *piel*), no sentido de reunir, recolher como faz o ceifador na colheita, e “recolher” (*s’p*, no perfeito *qal*), com o

16. SCHÖKEL, L.A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 176.

17. McCOMISKEY, Thomas E. *qds*. In: HARRIS, R.L. (et al.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1322-1323.

18. ALLEN, Leslie C. *Word Biblical Commentary. Vol. 28 – Ezekiel 1-19*, p. 164-165.

mesmo sentido. Além disso, o verbo “dar” (*ntn*) encerra o versículo, garantindo a posse da terra para os exilados como fruto da concessão feita por Javé. Aquilo em que os remanescentes se gloriavam, agora é prometido aos exilados. O uso do perfeito nos três verbos é sintomático; a ação é garantida.

Deve ser notado o paralelismo entre o v. 16 e o 17, cujos verbos todos têm como sujeito Javé:

espalhar, v. 16 // recolher, v. 17
dispersar, v. 16 // ajuntar, v. 17

O objeto, no v. 17, do verbo “dar” é *o solo de Israel*. Parece haver, intencionalmente, uso de formas próprias da vida agrícola, tanto nos verbos já mencionados, quanto na expressão “terra de Israel” (*'adamat ysra 'el*). Segundo J.G. Plöger¹⁹, o uso desta palavra na concepção teológico-deuteronomista de história, no tocante à eleição de Israel, é significativo. Israel não possui a terra como um dom natural, ou por razões históricas simplesmente. A posse da terra só é possível porque Javé a concedeu a seu povo. O solo, donde vem a riqueza da vida, é dom divino. A terra não é simples realidade política; antes, uma dádiva de Javé para seu povo Israel.

Algumas traduções têm dificuldade de decidir qual a opção adequada em português. Originariamente, a palavra tinha o sentido de solo vermelho arável. A partir daí veio a denotar qualquer solo cultivado ou cultivável e propriedade rural. Às vezes o termo aproxima-se do sentido de “terra natal” (veja especialmente Jn 4,2), ainda que provavelmente não em sentido político²⁰.

Harris faz a relação de *'adamah* (terra) com *'adam* (homem), revelando o caráter de promessa contido na dádiva da terra.

“A Bíblia estabelece um forte relacionamento entre o homem (*'adam*) e a terra (*'adamah*). No princípio, Deus fez *'adam* da *'adamah* para lavar a *'adamah* (Gn 3,23). A *'adamah* era possessão de Deus e estava sob seu cuidado (Gn 2,6). Assim, o primeiro *'adam* (o homem, Adão) e sua família deveriam agir como servos de Deus, obedecendo-lhe em manter o relacionamento divinamente criado e planejado. Enquanto esta condição foi preservada Deus fez que a *'adamah* desse os seus frutos (bênção) a *'adam*. Então veio o pecado. A unidade *'adam* violou a estrutura criada. A *'adamah*, daí em diante, produziu espinhos e cardos em vez de frutificar livremente (Gn 3,17). Visto que *'adam* provocou o rompimento do estado paradisíaco de produção de vida, foi expulso da *'adamah* paradisíaca e recebeu a sentença de volta à *'adamah* (Gn 3,19). Ele foi levado à terra em vez de a terra ter sido dada a ele. Ele deveria descer ao invés de subir. Sua vida moveu-se em direção à morte ao invés de prosseguir em direção à vida. Contudo, o Criador, por sua graça, não destruiu *'adam* completamente. Ele prometeu sus-

19. PLÖGER, J.G. *'adamah*. In: Johannes BOTTERWECK, G. & RINGGREN, Helmer. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. I, 1975, p. 75-98.

20. Cf. casos como os de Is 14,2; 19,17 e especialmente a expressão quase exclusiva de Ezequiel, “terra de Israel”.

citar a partir de 'adam alguém que traria vida (Gn 3,15). Como sinal de tal promessa o Criador fez que a 'adamah desse o seu fruto (bênção) para 'adam. Por causa da desobediência 'adam recebeu uma maldição da 'adamah em vez de receber vida. Assim, vemos que 'adam-'adamah estão profundamente envolvidos no modelo criação-queda-redenção²¹.

Este modelo é repetido por todo o Antigo Testamento. Depois do dilúvio Deus prometera que nunca mais amaldiçoaria a 'adamah por causa de 'adam (Gn 8,21). Fez nova aliança com Noé (Gn 9,1-17), que se tornou o pai de 'adam (visto que apenas Noé e sua família estavam na arca, Gn 7,7). Noé tornou-se lavrador da 'adamah (Gn 9,20), e Deus abençoou os seus esforços. Todavia, Noé pecou. Em Abraão, a promessa (redenção) dada por Deus por meio de Noé e Sem aparece na forma de paraíso readquirido, isto é, a terra prometida Canaã (Gn 28,14-15).

Na legislação mosaica Deus dá ou tira a 'adamah de acordo com a obediência de seu povo (Lv 20,24). A frutificação da terra depende da obediência do povo (Dt 11,17). Salomão repete este modelo de criação-queda-redenção em torno de 'adam-'adamah (1Rs 8,34-40). Este ciclo governa a história de Israel (1Rs 13,34; 14,15; 2Rs 21,8; 25,21).

O profeta Ezequiel é claro ao apresentar a ação de Deus no sentido de transformar a condição interna de 'adam (restauração completa da imagem divina) de modo que se purifique dos erros conseqüentes da idolatria e assegure a posse eterna da 'adamah, que dará o seu fruto livremente (Ez 36,25-30; cf. Jr 31,33-34) – a volta ao jardim do Éden (Ez 36,35).

Toda essa discussão, talvez, seja capaz de revelar a promessa pela dádiva da terra como algo de caráter salvífico, reestruturador da aliança com Deus e, sobretudo, definitivo.

v. 18-20a

A promessa de Javé para o seu povo exilado tem um caráter bilateral. Não só Javé está disposto a restaurar-lhes a terra, mas Israel deve adotar vida nova para que seja fato o cumprimento das promessas divinas. Esta “aliança” está baseada em três aspectos:

a) (v. 18) O primeiro deles é relacionado diretamente ao culto. Há, implicitamente, um contraste entre as práticas cultuais ilícitas do povo que permaneceu na terra, a não-institucional vida espiritual do povo exilado e as exigências para o novo e aceitável culto a ser instituído na montanha santa presentes em 20,40-41²². Uma vez curados pelas dores do exílio, aquilo que não fizeram na primeira entrada na terra deverão fazer na segunda. Há que se abandonar a idolatria e abraçar de maneira plena a exclusividade de Javé.

As expressões *shiqqus* (coisa abominável, relacionada ao culto pagão) e *to'ebah* (coisa detestável, idolátrica) dão o ambiente do texto. A promessa de restauração de Javé

21. HARRIS, R.L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 14-15.

22. HARRIS, R.L. *op. cit.*, p. 165.

não se dá sem condições para serem observadas pelo povo. As práticas pagãs e idólatras, que possivelmente receberam por influência no exílio, devem ser abandonadas.

O verbo *shaqas* significa contaminar-se, tornar imundo, ter aversão, sentir repugnância (Lv 11,11.13.43; 20,25; Dt 7,26; Sl 22,25)²³.

Os objetos da repulsa podem ser os alimentos proibidos ou “a abominação” (*to ‘ebah*), um ídolo. Por outro lado, o Sl 22,24 diz acerca de Deus que ele “não desprezou” (*shaqas*) nem “abominou” a dor do aflito.

O substantivo significa, assim, *coisa abominável, ídolo*. Esse substantivo sempre é empregado em contextos de práticas idólatras, referindo-se tanto aos próprios ídolos como coisas abomináveis e detestáveis aos olhos de Deus quanto a algo associado com o ritual idólatra. Em geral os ídolos são chamados de abominação (Jr 16,18; Ez 5,11; 7,20; 2Cr 15,8). Não apenas os ídolos são uma abominação, mas também aqueles que os adoravam “se tornaram abomináveis como aquilo que amaram” (Os 9,10), pois se identificaram com os ídolos.

Antíoco Epífanes, conforme Daniel 11,31, edificou no Templo de Jerusalém um altar a Zeus junto com uma imagem desse deus. Isso é chamado de “abominação desoladora”, ou seja, uma profanação do altar e que destrói o seu verdadeiro propósito. De igual forma, o livro de Daniel diz que o Anticristo estabelecerá uma abominação no santuário, uma adoração má e falsificada (Dn 9,27; 12,11).

Segundo Harris,

“é importante reconhecer que, por meio do uso de uma palavra muito pesada como *shiqqus*, Deus quer que o seu povo reconheça a tremenda seriedade e impiedade desse pecado, por mais atraente e popular que ele seja. O povo de Deus precisa encarar o pecado a partir da perspectiva divina (Dt 7,26)”²⁴.

b) (v. 19) O segundo aspecto desta nova aliança é a transformação “espiritual” do povo. Não apenas o culto renovado garante a nova aliança, mas também uma mudança interior plena²⁵.

Duas palavras devem ser observadas com mais atenção: *leb* (coração) e *ruah* (espírito).

Segundo Fabri²⁶, na literatura vétero-testamentária, o termo “coração” é a expressão da identidade pessoal do ser humano, em todas as dimensões de sua existência: biológica, afetiva e religiosa. O coração, na antropologia bíblica, é a sede dos conhecimentos e dos sentimentos, bem como da memória, das sensações e percepções, da vontade, do temperamento e da abertura (ou não) para Deus. O endurecimento do

23. SCHÖKEL, L.A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 691-692.

24. HARRIS, R.L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1616-1617.

25. SICRE DIAZ, J.L. & SCHÖKEL, L.A. *Profetas II*, p. 737.

26. FABRI, P. *leb*. In: BOTTERWECK, Johannes G. & RINGGREN, Helmer. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. VII, 1982, p. 399-436.

coração é, no caso dos inimigos de Javé, oportunidade para demonstração do poder divino (cf. Ex 9,21); no entanto, o coração de pedra de Israel é sinal de sua apostasia (cf. Sl 95,8 e Ex 17,1-7). A promessa de um coração íntegro é a recriação do povo. Sua identidade mais radical seria despertada pela ação de Javé²⁷.

O coração de pedra – inconsciente, indiferente a Javé e fechado – contrasta com o coração de carne – aberto e receptivo à ação de Deus. A ação é exclusivamente de Javé; somente ele é capaz de renovar por completo a vida do povo e dar-lhe condições de viver em conformidade com a nova aliança.

Os usos concretos de “coração” referem-se ao órgão interno e à correspondente região do corpo. No entanto, em seus sentidos abstratos, “coração” tornou-se o mais significativo termo bíblico para designar a totalidade da natureza interior ou imaterial do homem. Na literatura bíblica é o vocábulo usado com maior freqüência para indicar as funções imateriais da personalidade humana e também o mais abrangente para designá-las, visto que na Bíblia praticamente toda função imaterial do homem é atribuída ao “coração”.

Num pequeno número de vezes *leb* refere-se a significados concretos e físicos. Os relatos das mortes de Nabal (1Sm 25,37) e Jorão (2Rs 9,24), por exemplo, provavelmente referem-se ao órgão físico. O órgão físico determinava a posição do peitoral de Arão (Ex 28,29). O Sl 38,8 provavelmente refere-se ao batimento do órgão físico. “Coração” exprime a idéia de estar dentro de algo. As massas d’água ficaram imóveis “no coração do mar” (Ex 15,8), e o fogo do Sinai chegou “até ao coração dos céus” (Dt 4,11).

Uma outra interpretação freqüente é o uso de “coração” para indicar um princípio de vida soprado por Deus (Jó 34,14-15).

De longe, a grande maioria dos usos de *leb* refere-se ou à natureza interior ou imaterial em geral ou a uma das três funções tradicionais da personalidade: emoções, pensamento e vontade.

Ao referir-se à natureza interior, *leb* pode servir de contraste de algum aspecto relativamente obscuro ou menos visível da natureza humana com o lado mais público de seu ser. Pode ser considerado como um reflexo interior do homem exterior (Pr 27,19).²⁸

A palavra *ruah* (vento, sopro, espírito) é usada, aqui, para designar a nova força de vida concedida por Javé a Israel, a fim de fazê-lo capaz de reassumir a vida em conformidade com as exigências do Senhor. Segundo J.B. Payne²⁹, as conotações deste termo incluem força, coragem e valor. Além disso, *ruah* é o movimento da vida, a ati-

27. Note-se que a expressão “coração de carne”, colocada em oposição a “coração de pedra” e em paralelo com “espírito novo”, representa uma significativa etapa de aproximação entre “carne” (*basar*) e “espírito” (*ruah*), porque os coloca lado a lado, não como opostos, mas como poderes positivos (cf. BRATSIOTIS, N.P. *basar*. In: BOTTERWECK, J.G. & RINGGREN, H. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. II, 1975, p. 329).

28. HARRIS, R.L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 765-767.

29. PAYNE, J.B. *ruah*. In: HARRIS, R.L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1407-1409.

vidade vital do ser humano como resultado de sua estrutura ontológica, por isso o *ruah* está nas mãos de Javé (cf. Is 42,5; Jó 12,10).

Segundo Van Den Born³⁰, o termo *ruah* possui três dimensões importantes em sua significação, cujas caracterizações ajudam a entender o que significa “receber um espírito novo”.

1. *‘ruah’ como vento.* – O espírito é o sopro, e antes de tudo o do vento. Há no vento um mistério: ora duma violência irresistível, abala as casas, os cedros, os navios em alto-mar (Ez 13,13; 27,26), ora se insinua num simples murmúrio (1Rs 19,12), ora resseca com seu sopro tórrido a terra estéril (Ex 14,31; cf. Is 30.27-33), ora esparge sobre ela a água fecunda que faz germinar a vida (1Rs 18,45).

2. *‘ruah’ como respiração.* – Assim como o vento sobre a terra compacta e inerte, assim o sopro da respiração, frágil e vacilante, é a força que sustém e anima o corpo e sua massa. O homem não é senhor deste sopro, embora não possa passar sem ele, e morre quando este sopro se extingue. Como o vento, mas dum modo bem mais imediato, o sopro respiratório, particularmente o do homem, *vem* de Deus (Gn 2,7; 6,3; Jó 33,4) e a ele volta na morte (Jó 34,14s; Ecl 12,7; Sb 15,11).

3. *‘ruah’ como o espírito do homem.* – Enquanto permanece no homem, este sopro divino lhe pertence realmente, faz da sua carne inerte um ser ativo, uma alma vivente (Gn 2,7). Por outro lado, tudo que afeta essa alma, todas as impressões e emoções do homem se exprimem por sua respiração: o medo (Gn 41,8), a ira (Jz 8,3), a alegria (Gn 45,27), o orgulho altivo, tudo modifica o seu alento. O termo *ruah* é portanto a própria expressão da consciência humana, do espírito. Entregar nas mãos de Deus esse espírito (Sl 31,6) é ao mesmo tempo exalar seu derradeiro alento e devolver a Deus sua única riqueza, seu próprio ser.

c) (v.20a) Para a nova aliança, há ainda estipulado o cumprimento dos “meus juízos” (*mispatay*). São eles o referencial de garantia do cumprimento da aliança em sua totalidade. A ação divina torna o ser humano capaz de viver em conformidade com os mandamentos; a obediência a Torah permanece de pé na nova aliança. Não se trata de uma nova Lei, mas a mesma que sempre deu orientação ao povo a respeito da vontade de Deus³¹.

Os *mispatay* são a condição formal para a realidade da restauração do povo. O coração íntegro e o novo espírito, concedidos, têm como finalidade a capacitação para observar, cumprir e viver em conformidade com a justiça e o direito divino. Trata-se das normas objetivas prescritas na Torah para o povo. O termo é freqüente no Antigo Testamento e sua utilização nos profetas está estreitamente ligada à defesa da justiça de Deus entre os homens. Provavelmente, aqui, o termo esteja em contraste com o que aparece no v. 12 (“juízos de outras nações”).

30. BORN, A. Van den. *Vocabulário Enciclopédico da Bíblia*. (verbeta ‘ruah’). Petrópolis: Vozes, 1992, p. 394.

31. ALLEN, Leslie C. *op. cit.*, p. 165.

O termo *mispât* significa direito, ordenança, costume, maneira. A palavra indubitavelmente representa aquilo que é a idéia mais importante para uma correta compreensão do governo – seja o governo do homem pelo homem, seja o governo de toda a criação por Deus. Embora muitas vezes traduzida por “justiça” nas mais de 400 ocorrências de *mispât* na Bíblia Hebraica, essa tradução freqüentemente é deficiente pelo fato de atualmente se fazer uma clara distinção entre os poderes legislativo, executivo e judiciário no que diz respeito a cargos e funcionários³².

Uma análise de todos os usos na Bíblia, segundo Harris, traz à tona vários aspectos correlatos, mas ao mesmo tempo distintos da idéia central. Caso se queira traduzir essa idéia central, por uma única palavra em português com campo semântico semelhante, obrigatoriamente se deverá fazê-lo pela palavra “direito”. O substantivo *mispât* pode ser usado para designar quase qualquer aspecto de governo civil ou religioso, conforme se vê a seguir.

No âmbito da linguagem e da vida judiciária, destacam-se os seguintes significados:

1. O ato de decidir uma ação litigiosa levada a um magistrado civil (Dt 25,1; Js 20,6).
2. O local onde se decide uma ação litigiosa (IRs 7,7).
3. O processo litigioso é denominado *mispât*. A palavra “litígio” seria uma tradução apropriada para essa categoria. Os casos mais claros empregam a preposição ‘*im*, “com”, seguida de um substantivo, “um litígio [ou demanda judicial] com alguém” (Jó 22,4).
4. Uma sentença ou decisão dada por um magistrado (IRs 20,40).
5. A época do julgamento (Sl 1,5; Ecl 12,14).

No âmbito da autoridade governativa, destacam-se:

1. *mispât* como soberania, a base legal da ação governamental, no sentido de autoridade ou direito final. Atualmente se encontra essa autoridade em constituições e na natureza do homem (“direitos naturais”), mas, de acordo com a Bíblia Hebraica, toda autoridade é divina e é denominada *mispât*.

Existem também usos que envolvem o aspecto legislativo da ação de governar.

1. Enfatiza-se o atributo de justiça, de direito, em toda a administração civil pessoal que é correta: a) Esse direito é basicamente um atributo de Deus; todo *mispât* verdadeiro tem a sua fonte no próprio Deus e, por esse motivo, traz consigo as exigências divinas; b) o *mispât* como direito, ou seja, justiça e retidão perante o caráter de Deus, deve ser um atributo dos homens em geral e do processo judicial no meio deles (Sl 106,37).

2. *mispât* também designa uma determinação legal, sendo freqüentemente usado em paralelo com *hôq*, “estatuto” (Ex 15,25; Ez 11,20), e *torah*, “lei” (Is 42,4).

32. HARRIS, R.L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1604.

3. O direito que alguém tem por força da lei, tanto divina quanto humana, é denominado *mispāt* (Dt 18,3; Jr 32,7). Frequentemente associada com *sedeq* e *sedaqah* nas descrições encontradas no Antigo Testamento sobre a soberania de Deus e da maneira divina de lidar com as suas criaturas, essa idéia é fundamental para a compreensão verdadeira da perspectiva bíblica acerca do mundo e da vida.

Uma nota digna de comentário é o fato de o peitoral usado pelo sumo sacerdote ser chamado “peitoral do juízo” (Ex 28,15.29-30), não devido a uma suposta revelação oferecida pelas pedras Urim e Tumim, mas porque o peitoral cobria o coração de Arão. Em Ez 11,14-21, a ação divina consiste em retirar um coração de pedra e substituí-lo por um de carne, aberto e receptivo ao novo caminho proposto por Javé. Os *mispātīm* serão inscritos nesse novo coração, pois somente a sede de todas as emoções e saberes do homem é capaz de fazê-lo competente para seguir os mandamentos divinos.

v. 20b

A seqüência de ações de Javé e as conseqüentes atitudes esperadas da parte do povo culminam com as palavras: “Eles serão, para mim, povo; e eu serei, para eles, Deus”. Essa expressão aparece de maneira semelhante em Ex 6,7 e exprime bem o caráter recíproco da aliança. Javé é Deus sobre seu povo, na medida em que este tem capacidade em abrir-se a ele e permitir que ele atue como seu Deus.

Sobre isso, von Rad esclarece:

“Para interpretar este texto, o melhor é partir da última frase citada, porque contém a antiga fórmula da aliança – vós, o meu povo, eu, o vosso Deus – e mostra sem dúvida alguma que Ezequiel fala duma disposição de Javé análoga à conclusão da antiga aliança. A palavra ‘aliança’ não figura aqui, mas isto não tem importância (em outras passagens, Ezequiel descreveu o acontecimento salutar como uma aliança (Ez 34,25; 37,26). (...) Aqui, também, o objetivo da ação salvadora de Deus é a criação dum novo povo que será capaz de obedecer perfeitamente aos mandamentos. A salvação está também ligada à purificação e ao perdão do pecado passado; e sobretudo a obra da salvação consiste nisto: Deus penetra de alguma forma no coração dos homens para torná-los capazes de obedecer perfeitamente. Todavia, Ezequiel vai bem mais longe na descrição antropológica: Deus tira o coração endurecido e o substitui por um ‘coração novo, de carne’. A isto acrescenta a efusão do Espírito divino. Assim equipado, Israel poderá marchar segundo os estatutos de Deus”³³.

v. 21

Segundo Allen, este versículo apresenta muitas dificuldades para ser incluído na redação original do texto. Parece se tratar de um acréscimo datado da época do retorno

33. RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 226.

dos exilados para a terra, quando se constatou a presença de focos de idolatria no meio do povo³⁴.

No entanto, se levarmos em consideração as ponderações apresentadas até aqui, sobretudo na proposta de estruturação redacional do texto, vale destacar alguns elementos relevantes neste versículo.

Segundo Allen, o v. 21 tem relação com o v. 15, na medida em que fala daqueles que permaneceram na terra e afastaram-se dos caminhos de Javé. Allen percebe que a expressão “darei seus caminhos sobre suas cabeças” aparece em 9,10 e 22,31 e, em ambos os casos, dirige-se aos remanescentes (ainda no período anterior a 587 aC)³⁵. Contudo, mui acertadamente, Allen destaca que houve influência pagã sobre os exilados e, inclusive, prática de cultos pagãos por eles (cf. 22,1-11). Talvez se possa concluir que a assertiva de juízo do v. 21 dirija-se não exclusivamente àqueles remanescentes, cuja pretensão os fazia condenar os irmãos exilados, mas também àqueles exilados cujas práticas religiosas se deixaram influenciar pelo paganismo babilônico.

Aquilo que dissemos no comentário do v. 20, agora é clarificado de maneira definitiva. Não se trata de uma escolha arbitrária de Javé em prol dos exilados ou dos remanescentes. O que, na verdade, está em questão é a observância da lei divina e o seu cumprimento. Tanto remanescentes quanto exilados são alvos da salvação ou do juízo, mediante suas condutas diante de Javé.

4. Sobre o conceito “escatologia”

Segundo G. von Rad³⁶, se observarmos os profetas de Israel, encontraremos oráculos com uma concepção de tempo e de história muito peculiar. É notável a seriedade com que perceberam a ação histórica de Javé para com Israel e, sobretudo, as obrigações que daí decorriam.

Para von Rad, os profetas têm uma atenção especial à história e é daí que decorre toda sua pregação conectada com as características do seu tempo:

“Percebemos nos profetas outro elemento que é novo: uma vigilância inabitual na escuta dos grandes movimentos e das grandes mudanças históricas do seu tempo. Toda sua pregação é caracterizada por uma incomparável mobilidade na assimilação dos novos fenômenos históricos e pela maleabilidade na adaptação de sua mensagem aos fenômenos que, em alguns casos, parecem contradizê-los e que nos dificultam uma exposição coerente de seus ensinamentos. A mensagem dos profetas depende tão estreitamente dos acontecimentos da história universal que em sua relação devemos ver uma relação de causa e efeito. (...) Esta relação dos profetas com a história universal é a chave de sua compreensão”³⁷.

34. ALLEN, Leslie C. *op. cit.*, p. 166.

35. ALLEN, Leslie C. *op. cit.*, p. 166.

36. RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*, p. 110-115.

37. RAD, Gerhard von. *op. cit.*, p. 111.

A leitura dos tempos e de seus acontecimentos, no entanto, extrapolou os limites da simples comparação. “Pouco a pouco chegaram mesmo a reconhecer que o novo ato histórico ultrapassava e podia abolir o antigo. O que impulsionava os profetas a agir era precisamente o fato de que Javé anunciava uma hora inteiramente nova para seu povo”³⁸.

“Este olhar sobre o futuro não tem nada a ver com qualquer forma de previsão histórica fundada sobre uma interpretação política. O que distingue a visão profética sobre o futuro do cálculo político é a certeza inabalável de que, no momento dos acontecimentos que virão, Deus estará com Israel, em outros termos, que o futuro é perfeitamente claro, teologicamente. O cálculo político parte da experiência de situações análogas no interior da história, ao passo que os profetas esperavam acontecimentos históricos projetados por Deus e por sua livre vontade”³⁹.

Para von Rad, o termo ‘escatologia’, portanto, deve ser utilizado na teologia do Antigo Testamento em conexão com a atualidade das palavras proféticas. “O que caracteriza a mensagem dos profetas é a sua atualidade. O que se espera está próximo”⁴⁰.

Daí, seria possível reconhecer no acontecimento predito pelos profetas um caráter definitivo, mesmo sendo qualificados como “intra-histórico”.

Outro elemento tratado por von Rad para a qualificação do termo escatologia é o que se chama ou de “concepção dualista da história”, ou de idéia das “idades”, que inclui uma ruptura entre a grande destruição operada por Javé e sua nova criação⁴¹.

Para o autor,

“Não nos parece evidente que os textos nos obriguem a distinguir entre a ação de Javé na história e sua ação no final da história. Por conseguinte, também não somos obrigados a reservar o conceito de escatologia unicamente aos atos que marcarão o fim da história. Segundo nossa opinião, o que é decisivo é a constatação duma ruptura tão profunda entre as duas fases que a segunda não pode ser considerada como prolongamento da primeira. Anunciando o julgamento e abalando todas as falsas seguranças, os profetas começam por lançar Israel, com todo seu capital religioso, em direção duma espécie de “ponto morto”, de vazio, a partir do qual em seguida anunciam uma ordem nova”⁴².

Podemos, a título de maior elucidação e melhor apresentação didática, partir das características elencadas por M.L.C. Lima para que se considere como escatológico um determinado texto:

38. RAD, Gerhard von. *op. cit.*, p. 111.

39. RAD, Gerhard von. *op. cit.*, p. 111-112.

40. RAD, Gerhard von. *op. cit.*, p. 112.

41. RAD, Gerhard von. *op. cit.*, p. 113.

42. RAD, Gerhard von. *op. cit.*, p. 113.

a) a centralidade de Javé como causador de todos os eventos (seja no âmbito salvífico ou condenatório);

b) a pressuposição de uma mudança qualitativamente significativa, que implica uma descontinuidade histórica grande, uma ruptura fortemente marcada, tratando-se de algo realmente novo realizado por uma intervenção de Deus no curso dos fatos e não causada por forças imanentes;

c) a referência a um tempo futuro, apresentado como a entrada em uma situação definitiva, permanente⁴³.

5. Ez 11,14-21: um texto escatológico

Por razão disso, podemos avaliar Ez 11,14-21 também nos mesmos termos. Veja-se:

a) Segundo H.-P. Müller, a expectativa de futuro na fé israelita é algo que está baseado numa experiência muito peculiar da fé deste povo. A experiência de presença constante de Deus em meio ao seu povo é algo significativo. “O Deus que age na história é o Deus superior ao mundo, aos homens, à própria história, de sorte que o seu agir ultrapassa a contingência do temporal e apresenta-se já no presente como algo definitivo e irrevogável. [...] O definitivo futuro é esperado, segundo Müller, em três âmbitos da fé israelita: novo agir de Deus na história, nova bênção, nova conclusão da Aliança”⁴⁴.

Assim, deve-se apontar a intervenção de Javé na situação dos exilados de Ez 11,14-21 como aspecto determinante para a mudança definitiva de sorte desse povo. Ocorre a intervenção de Deus em dois sentidos: a) o v. 16 declara a autoria de Javé ao lançar fora o povo para o exílio e b) o v. 17 mostra que será o mesmo Javé o responsável pelo ajuntamento do povo e o reingresso deste na terra. A intervenção de Deus é tanto para juízo como para salvação.

Vale destacar, ainda, o fato de que estão presentes no texto tanto o aspecto salvífico como o aspecto condenatório. O mesmo Deus que age em benefício de seu povo, promovendo-lhe restauração, é o que “faz cair as obras sobre suas cabeças” em resposta à inobservância da correta prática religiosa, baseada nos ‘juízos’ (*mispatîm*) de Javé.

O novo que se inicia a partir desse momento é de exclusiva responsabilidade de Javé, pois é ele que intervém, agindo e capacitando o povo a viver em conformidade com a nova aliança. Tanto no nível exterior, cültico e legal, como no nível interior, pela fé e receptividade aos preceitos divinos.

b) Além disso, segundo Lindblom, “o critério fundamental para discernir o caráter escatológico de um texto seria a descontinuidade do futuro em referência ao pre-

43. CORREA LIMA, Maria de Lourdes. *Salvação entre juízo, conversão e graça*, p. 55.

44. MÜLLER, H.-P. *Ursprünge und Strukturen*, p. 7. In: Maria de Lourdes CORREA LIMA. *Salvação entre juízo, conversão e graça*, p. 35. Sobre a conclusão de uma nova aliança, veja-se as colocações feitas no item ‘d’ deste capítulo.

sente, uma descontinuidade tal que implicaria na distinção clara de dois momentos e duas situações”⁴⁵.

Entre a ida para o exílio e o retorno existe uma clara distinção: o povo que vai não é o mesmo que retorna. Terão um novo espírito (uma nova vida) e um coração íntegro. Demonstra-se, assim, o início de uma era nova, transformada pela ação de Deus; ocorre uma ruptura clara entre o antes e o depois.

A fórmula do v. 20b “eles serão, para mim, povo e eu serei, para eles, Deus” aponta para o definitivo deste novo momento na história. Ocorre um ultrapassar da simples história cotidiana do povo. Aquilo que tem sua origem na história é levado à plenitude e traz consigo a própria história.

Além disso, o esquema ‘promessa-cumprimento’ pode ser claramente observado nos v. 16-17, ao falar sobre o espalhar o povo por entre as nações e o ajuntá-lo de entre as mesmas. O mesmo esquema presente no êxodo: o Deus que dispersou o povo, agora o reunirá e a sua promessa será cumprida como prova de sua soberania sobre Israel.

Trata-se de uma mudança qualitativamente significativa, onde transparece a oposição entre o antes e o depois da história de Israel e as realidades opostas no nível interior de cada indivíduo do povo.

c) Ainda, segundo Müller, “o definitivo futuro seria um fim porque supera o atual e não encontra mais aporias; e seria novo, pois implica em uma quebra”⁴⁶. Daí, “a idéia de um fim, que pode acontecer na história de Israel, mas que para ser escatológico, deve de alguma forma ultrapassar os fatos concretos e valer para todo o futuro”⁴⁷.

Aparece no texto de Ez 11,14-21, desta forma, uma clara dimensão de fim. Esse é um momento derradeiro, conclusivo, depois dele – da experiência do exílio e o regresso na terra dada por Deus – virá a salvação (v. 19).

Existe, também, uma relação clara entre escatologia e história. Um determinado momento da história de Israel é tomado de sua particularidade circunscrita e é ampliado em nível escatológico, concedendo-lhe definitividade e plenitude. “A profunda relação da escatologia com a história” ocorre “porque ela (a escatologia) tem lugar na história, pondo-lhe um fim absoluto ou não, mas sempre revogando as circunstâncias históricas presentes”⁴⁸.

Ocorre o fim de um momento do povo que, embora seja de alcance determinado no âmbito da história de Israel, foi interpretado como momento culminante na história da relação entre Javé e seu povo e, portanto, um momento conclusivo, derradeiro.

45. LINDBLOM, J. *Gibt es eine Eschatologie?* p. 88. In: Maria de Lourdes CORREA LIMA. *Salvação entre juízo, conversão e graça*, p. 31.

46. MÜLLER, H.-P. *op. cit.*, p. 7.

47. MÜLLER, H.-P. *op. cit.*, p. 7.

48. CORREA LIMA, Maria de Lourdes. *Salvação entre juízo, conversão e graça*, p. 47.

Isso é percebido de maneira clara no uso dos verbos hebraicos, cujas traduções tendem para o futuro.

d) Outro argumento considerável sobre o caráter escatológico de Ez 11,14-21 é o fato de que, em passagens consideradas *autênticas*, Ezequiel não usa o termo *aliança para* descrever a relação pré-exílica de Israel com Javé. Mas a sua descrição do Israel futuro inclui uma aliança de paz eterna e nesta idéia revela ao mesmo tempo continuidade e contraste com outros autores exílicos.

A conclusão desta aliança está ligada ao perdão dos pecados, como em Jeremias (v. 63). Como a aliança rompida trouxe consigo a maldição divina, poderia parecer que a promessa de nova aliança banalizasse a ira de Deus ou o tornasse incoerente. Mas Ezequiel afirma toda a profundidade do pecado de Israel e mantém a necessidade do castigo de Deus. Nova aliança só é possível, teológica e logicamente, pela interposição do perdão gracioso de Deus. O perdão também tem papel na promessa de Javé de purificar o Israel restaurado:

“Borrifarei água sobre vós e ficareis puros de todas as vossas imundícies e vos purificarei de todos os vossos ídolos” (Ez 36,25; cf. v. 33).

A nova aliança permanecerá para sempre. O corolário desta permanência é que o Israel da restauração será fiel e obediente. Deus tornará possível a nova obediência de Israel, transformando-o interiormente: “Eu vos darei coração novo, porei no vosso íntimo espírito novo, tirarei de vosso peito o coração de pedra e vos darei coração de carne. Porei no vosso íntimo o meu espírito e farei com que andeis de acordo com os meus estatutos e guardeis as minhas normas” (Ez 36,26-27; cf. v. 29 e Ez 11,19). Só as ações de Javé e seu perdão libertarão Israel para servir (Ez 34,32; 37,23).

e) Segundo von Rad⁴⁹, um outro critério necessário à consideração de um texto como escatológico é a existência de uma ruptura com tradições antigas (conversão), cujas seguranças estavam infundadas.

A menção de Javé como santuário para o seu povo, a referência ao culto em terra estrangeira (v. 16), de alguma forma, faz alusão ao fato de que o profetismo está em conexão clara com as tradições religiosas de Israel. “A ruptura com o antigo significa (...) a negação, por motivo da culpa do povo, das tradições, a partir das quais Israel nutria sua segurança para o presente e para o futuro. É exatamente este o ponto que teria aberto o horizonte para a perspectiva escatológica: com a negação do fundamento da vida israelita, o olhar do profeta se volta do passado para o futuro”⁵⁰. Além disso, o v. 20, ao fazer referência aos mandamentos e estatutos de Javé, destaca o valor reiterado pela pregação profética às antigas tradições de Israel, entre as quais se insere a observância da Torah.

49. RAD, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. II, p. 114. Cf. Maria de Lourdes CORREA LIMA. *Salvação entre juízo, conversão e graça*, p. 37.

50. Maria de Lourdes CORREA LIMA. *Salvação entre juízo, conversão e graça*, p.37.

No entanto, a observância da Torah, apesar de ser elemento fundamental da tradição de fé javista, é a conseqüência esperada da conversão almejada por Deus para seu povo. A ação de ‘*reunir entre os povos*’, ‘*conceder a terra*’ e ‘*dar um coração*’ são caminhos preparatórios que Javé concede a seu povo para o que ele exige: ‘*remover os ídolos*’ e ‘*observar os mandamentos*’. Somente através dessa mudança de atitude da parte do povo, somente por sua conversão será possível ingressar na realidade final e derradeira para Israel: “*Eles serão, para mim, povo; e Eu serei, para eles, Deus*” (v. 20b).

Note-se que ocorre uma progressão clara em termos redacionais: inicia-se com o posicionamento dos remanescentes sobre sua situação supostamente superior aos exilados (v. 15); passa-se ao primeiro nível de juízo, ainda passível de conversão (v.16a), destacam-se as promessas salvíficas (v. 16b-17) ao lado das condições para a efetivação dessa salvação (v. 18-20a) e, a seguir, declara-se a radicalidade da realidade salvífica (v. 20b), sem, contudo, abandonar a possibilidade de condenação aos que permanecem no erro (v. 21).

Portanto, Ez 11,14-21 parece-nos ser um exemplo significativo da escatologia no Antigo Testamento, especialmente na literatura profética. O Deus de Israel, das promessas e da Torah, permanece vivo e atuante na história, inclusive redimindo seu povo e concedendo-lhe graciosamente vida totalmente nova.

Ricardo Lengruber Lobosco
ricardo@lengruber.com
Alam. Eduardo Guinle, 265 – Centro
28625-130 Nova Friburgo, RJ