

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC – SP

Luciano José Dias

**O discurso direto do Senhor, Deus de Israel, em Ex 34,6c-7d:
um estudo exegetico**

Mestrado em Teologia

São Paulo

2019

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC – SP

Luciano José Dias

**O discurso direto do Senhor, Deus de Israel, em Ex 34,6c-7d:
um estudo exegético**

Mestrado em Teologia

**Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São
Paulo, como exigência parcial
para obtenção do título de Mestre
em Teologia sob a orientação do
Prof. Dr. Matthias Grenzer.**

São Paulo

2019

Banca Examinadora

A todos aqueles que me incentivaram,
especialmente a minha esposa Iracema
que nunca duvidou da minha capacidade.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001”

O discurso direto do Senhor, Deus de Israel, em Ex 34,6c-7d:

um estudo exegético

RESUMO

Os discursos diretos, pertencentes às personagens participantes de uma narrativa, são algo muito chamativo. Ao lê-los ou escutá-los, o ouvinte-leitor do texto irá aumentar ou diminuir sua simpatia pelo personagem em questão. No Pentateuco, assim como em toda a Bíblia, o Senhor, Deus de Israel, é apresentado como um personagem que participa da trama narrada. Pertencem-lhe, portanto, discursos diretos. Um dos mais marcantes se encontra em Ex 34,6c-7d. Nessa micronarrativa, a qual dividimos em sete versetos, o Deus do êxodo se autoapresenta, insistindo em suas características e posturas fundamentais. Ocorre aqui um estudo exegético desse discurso direto, investigando-se sua configuração literária e sua reflexão teológica.

Palavras-chave: Senhor, Deus de Israel, discurso direto, compaixão, misericórdia

The direct discourse of the Lord, the God of Israel, in Ex 34: 6c-7d:
an exegetical study

ABSTRACT

The direct speeches, belonging to the characters participating in a narrative, are something very flashy. By reading or listening to them, the listener-reader of the text will increase or decrease your sympathy for the character in question. In the Pentateuch, as in the whole Bible, the Lord, the God of Israel, is presented as a character who participates in the narrated plot. Therefore, direct discourses belong to him. One of the most striking is found in Ex 34,6c-7d. In this micronarrative, which we divide into seven verses, the God of the exodus self-presents, insisting on its fundamental characteristics and postures. An exegetical study of this direct discourse takes place here, investigating its literary configuration and its theological reflection.

Key words: Lord, God of Israel, direct speech, compassion, mercy

Sumário

INTRODUÇÃO	9
Objeto material: o texto a ser investigado.....	9
Contexto literário	9
Objeto formal: a metodologia do estudo exegetico	12
Avanço da pesquisa.....	13
Referências bibliográficas e modo de citar	13
Contexto acadêmico e atualidade da pesquisa.....	14
1. “O SENHOR É O SENHOR” (Ex 34,6c).....	15
1.1. Texto e estudo linguístico-literário	17
1.2. O SENHOR discursa sobre si mesmo	20
1.3. O SENHOR diz que e quem ele é	21
1.4. O SENHOR insiste em seu nome.....	23
1.5. Considerações finais.....	25
2. “UM DEUS COMPASSIVO E MISERICORDIOSO” (Ex 34, 6d)	26
2.1. Texto e estudo linguístico-literário	26
2.2. O vocábulo “Deus”	28
2.3. Compassivo	29
2.4. Misericordioso.....	32
2.5. Considerações finais.....	34
3. “LONGÂNIMO E ABUNDANTE EM LEALDADE E FIDELIDADE” (Ex 34,6e).....	37
3.1. Texto e estudo linguístico-literário	37
3.2. Longânimo.....	40
3.3. O nariz: fúria e paciência.....	41
3.4. Abundante em lealdade e fidelidade	42
3.5. Considerações finais.....	44
4. “GUARDIÃO DE LEALDADE A MILHARES” (V. 7a)	46
4.1. Texto e estudo linguístico-literário	46
4.2. Objetos a serem protegidos	47
4.3. Relação promessa cumprimento entre Ex 33,19 e 34,6-7	49
4.4. Unidade narrativa de Ex 32-34.....	51
4.5. Considerações finais.....	52
5. “CARREGADOR DE CULPA, REBELDIA E PECADO” (V. 7b)	54
5.1. Texto e estudo linguístico-literário	54
5.2. Carregador de culpa	55

5.3. Rebeldia.....	58
5.4. Pecado.....	60
5.5. Considerações finais.....	61
6. “MAS, INOCENTAR, NÃO INOCENTA” (V. 7c)	63
6.1. Texto e estudo linguístico-literário	63
6.2. Sentido da raiz verbal “inocentar”	64
6.3. O inocente e o justo	65
6.4. Deus relacional	67
6.5. Considerações finais.....	69
7. “PREOCUPADO COM A CULPA DE PAIS JUNTO A FILHOS E JUNTO A NETOS, JUNTO À TERCEIRA E JUNTO À QUARTA GERAÇÃO” (V. 7d)	70
7.1. Texto e estudo linguístico-literário	70
7.2. A pluralidade semântica de um verbo	72
7.3. Objeto de preocupação de Deus.....	75
7.4. Ternura e exigência do SENHOR.....	76
7.5. Considerações finais.....	77
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	80

INTRODUÇÃO

A pesquisa aqui apresentada em forma de uma Dissertação de Mestrado visa ao estudo de um *discurso direto* atribuído ao Senhor, Deus de Israel (Ex 34,6c-7d). Segundo a macronarrativa do êxodo, presente nos últimos quatro livros do Pentateuco (Êxodo, Levítico, Número, Deuteronômio), as palavras desse discurso foram proferidas enquanto o povo hebreu, recém-libertado da escravidão no Egito, se encontrava acampado no *monte Sinai* (Ex 34,6c-7d). No caso, por meio de suas palavras, o Senhor, ao passar por Moisés, se apresentou a este último pondo em destaque um conjunto de qualidades suas, sendo que essas iriam nortear seu comportamento frente àqueles que ele se propunha a pôr em liberdade.

Objeto material: o texto a ser investigado

O *discurso direto* em Ex 34,6c-7d é uma *unidade literária* bem delimitada, como a pesquisa a seguir irá mostrar. Com isso, dentro da narrativa da qual faz parte, Ex 34,6c-7d ganha certa autonomia. Consequentemente, o trecho em questão pode tornar-se um *objeto material* com limites bem definidos.

Todavia, é preciso ter clareza de que o *discurso direto* do Senhor em Ex 34,6c-7d, introduzido pelo narrador em Ex 34,6a-b, não existe de forma isolada, mas se encontra inserido numa obra literária ampla e bem estruturada, sendo que exerce sua função dentro dela. Quer dizer, existe um *contexto literário*, dentro do qual Ex 34,6c-7d ganha seu sentido, justamente a partir dele e em função a ele.

Contexto literário

Eis uma visão panorâmica dos cinco livros que compõem a primeira parte do *Antigo Testamento* dos cristãos e também da *Torá* dos judeus, sendo que ambas as comunidades religiosas leem os livros Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio como suas *Sagradas Escrituras*, procurando nelas a palavra do Deus vivo. Sejam mencionados, de forma curta, os principais *eventos* que o Pentateuco narra, sabendo-se que, de forma

característica, tradições jurídicas, ou seja, conjuntos de leis nascem do que está sendo narrado como evento histórico.¹

O *Pentateuco* apresenta, inicialmente, as origens do mundo e da humanidade (Gn 1-11). Percebe-se a partir dos conflitos apresentados que o ser humano, fundamentalmente, é necessitado de salvação.² Como resposta a esta necessidade, a partir de Gn 12, o ouvinte-leitor do *Pentateuco* se confronta com a *história da salvação*, a qual é, intrinsecamente, vinculada à *história do povo eleito*.

Tal *povo*, por sua vez, procura por suas origens entre os *patriarcas* e as *matriarcas* pertencentes ao período da segunda metade do Bronze Médio; séculos XIX a XVI a.C., sendo que estes, como pastores transmigrantes, viveram entre as terras de Canaã e Egito (ver Gn 12-50). Obrigados pela fome, por sua vez, se deslocaram, na terceira e quarta geração, de forma permanente para o Egito.

No decorrer dos séculos, por sua vez, o destino dos descendentes dos patriarcas no Egito mudou drasticamente. Após terem se multiplicado como imigrantes no Egito e formado um povo numeroso (Ex 1,1-7), os hebreus, a partir de uma decisão política do faraó, chegaram a ser brutalmente oprimidos (Ex 1,1-13,16). Nesse sentido, é justamente a *história do êxodo* que, ao ocupar os últimos quatro livros do *Pentateuco* (Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio), conta a inversão do destino desses hebreus³ maltratados.

O evento do êxodo se configura como projeto organizado em três etapas. Tudo começa com a saída física da sociedade opressiva. Assim, ainda perseguidos pelo faraó e pelo exército dele, os hebreus chegaram do *Egito* ao *mar dos Juncos*. Após os

¹ Para conferir, de forma mais aprofundada, o conhecimento introdutório referente ao *Pentateuco*, ver primeiramente as seguintes obras de Jean-Louis SKA: **Introdução à leitura do Pentateuco; O canteiro do Pentateuco; The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical Studies and Basic Questions**. Ver também Félix G. LÓPEZ: **O Pentateuco; O Pentateuco: Introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia**. Além disso, conferir Erich ZENGER e outros: **Introdução ao Antigo Testamento**.

² Ver Max KÜCHLER; Heinrich KRAUSS: **As origens. Estudo de Gn 1-11**; André WENIN: **De Adão a Abraão ou as errâncias do humano**.

³ O povo, enquanto cativo no Egito, eram chamados de hebreus, sendo que ao deixarem esta Terra, passam a ser identificados como israelitas, aqui, ao usarmos a nomenclatura hebreus, estamos nos referindo também ao povo já liberto do Egito, portanto, israelitas.

acontecimentos surpreendentes nesse lugar, por sua vez, os hebreus ou israelitas ficaram definitivamente livres (ver Ex 13,17-15,21).

A segunda etapa visa à travessia do deserto. Do mar dos Juncos, os israelitas caminharam primeiramente até o *monte Sinai* (Ex 15,22-19,1). Aqui a comunidade dos recém-libertados se instalou por um longo período, sendo que viveu aqui uma série de conflitos, mas também se constituiu como comunidade jurídica e culticamente organizada, conforme nos textos bíblicos de Êxodo 19,2 e Números 10,10. Em seguida, o povo de Israel atravessou a outra parte do deserto (Nm 10,11-21,20), caminhando rumo à terra prometida.

Eis a terceira etapa do projeto do êxodo: Israel se instalou em terras novas, para ali construir uma sociedade alternativa, mais igualitária e, portanto, sem pobres. Isso que é narrado a partir de Nm 21,21, sendo que tal história se estende para além do Pentateuco, ocupando também os primeiros doze capítulos do livro de Josué.

Resumindo: é esse *contexto literário* da *macronarrativa* do êxodo que o ouvinte-leitor das tradições bíblicas deve ter em mente, quando acolhe o *discurso direto* do Senhor, Deus de Israel, presente em Ex 34,6c-7d, sendo que este, dentro do macronarrativa sobre o êxodo, pertence à unidade literária maior de Ex 32-34.

Enfim, em Ex 19,1, o povo do êxodo chega ao monte Sinai. Ocorrem, então, uma teofania e a celebração de uma aliança, sendo que estas são o grande tema de Ex 19-24. De forma pormenorizada, se encontram nesses capítulos a narrativa sobre a *chegada* (Ex 19,1-25), as legislações do *Decálogo* (Ex 20,1-21) e do assim chamado *Código da aliança* (Ex 20,22-23,33), assim como, no final da unidade a narrativa sobre a *celebração da aliança* (Ex 24,1-18). Seguem-se, em Ex 25-31, amplas prescrições para a *construção de santuário*, sendo que este é construído de acordo com o que é narrado em Ex 35-40. Percebe-se com isso que os blocos Ex 25-31 e Ex 35-40 molduram, de forma espelhada, o que se ouve ou lê em Ex 32-34, que é a narrativa sobre o *bezerro de ouro* e a *renovação da aliança*.

Em todo caso, no decorrer da pesquisa aqui apresentada, o lugar mais exato do *discurso do Senhor* em Ex 34,6c-7d no contexto maior da unidade literária em Ex 32-34 precisa ser analisado com maior atenção.

Objeto formal: a metodologia do estudo exegético

Enquanto o *objeto material* visa àquilo ao que se dirige o conhecimento; no caso, o texto em Ex 34,6c-7d; o *objeto formal* designa a forma ou o modo de consideração com que o *objeto material* é investigado. Nesse sentido, a pesquisa aqui apresentada insiste em *estudos exegéticos*, no sentido de visar, por excelência, às dimensões *literário-teológicos* do trecho investigado, acolhendo-se a metodologia comumente proposta pelos pesquisadores atuais.⁴

Nesse sentido, parte-se aqui da ideia de que *discursos diretos* ganham um destaque ímpar dentro do *gênero literário* das *narrativas*. Tal gênero nasce, pois, a partir de cinco elementos constitutivos: ouve-se a *voz de um narrador*, presenciam-se *personagens*, *contextos geográficos* em forma de *lugares* e um *contexto cronológico* em forma de notícias sobre o *tempo*. Finalmente, uma *trama* norteia o que está sendo narrado. Todavia, ao narrar sua história, o narrador, repetidamente, empresta sua voz às personagens. Dessa forma, surgem os *discursos diretos*. Como, em princípio, narrativas são memorizadas, sobretudo, a partir das personagens nelas presentes, os discursos diretos desses personagens assumem uma importância maior.⁵

Visa-se, portanto, o estudo exegético de Ex 34,6c-7d dentro de seu contexto literário, o qual estabelece a narrativa que acolhe o trecho em questão. Mais ainda: a microunidade literária será analisada em hebraico, língua na qual originalmente foi composta. Após ter estabelecido o texto provavelmente mais original, verificando-se eventuais variantes nos manuscritos hebraicos e nas antigas traduções, o discurso será analisado morfológica e sintaticamente. Busca-se, além disso, a verificação dos elementos estilísticos e, com isso, da força retórica do que é dito em Ex 34,6c-7d. Afinal, aqui ocorre uma reflexão teológica em forma de literatura. Sem respeitar, pois, a configuração artística do discurso direto em questão, também não seria possível ter maior clareza sobre o conteúdo da fala do SENHOR, respeitando os elementos que compõem o

⁴ Cássio Murilo Dias da SILVA: **Leia a Bíblia como literatura**; Uwe WEGNER: **Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia**; Simian YOFRE: **Exegese do Antigo Testamento**; Maria de Lourdes Correia LIMA: **Exegese bíblica: Teoria e prática**.

⁵ Para conferir, de forma mais aprofundada, o conhecimento introdutório referente à *Análise narrativa*, ver Daniel MARGUERAT e Yvan BOURQUIN: **Para ler as narrativas bíblicas: Iniciação à análise narrativa**; Zuleica SILVANO: **Introdução à análise poética de textos bíblicos**; Jaldemir VITÓRIO: **Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método**; Jean Louis SKA: **“Our Fathers Have Told Us”: Introduction to the Analysis of the Hebrew Narratives**.

contexto histórico-geográfico e cultural pressuposto pelo mundo narrado e de quem narra. Todavia, o destino é descrever a reflexão teológica promovida pelas palavras atribuídas ao SENHOR como discurso direto em Ex 34,6c-7d.

Avanço da pesquisa

Após a Introdução, a Dissertação de Mestrado aqui apresentada segue o discurso direto do Senhor, Deus de Israel, em Ex 34,6c-7d. Ou seja, a subdivisão do estudo em capítulos acompanha os segmentos da unidade literária em questão. De certo, as decisões referentes às segmentações hão de ser justificadas em seus devidos lugares.

Em cada capítulo, os estudos, inicialmente, se preocupam com as pesquisas linguísticas e literárias. Ou seja, uma vez estabelecido o texto bíblico, estuda-se a forma dele. Em seguida, visa-se ao conteúdo da microunidade literária, partindo-se da análise das cargas semânticas das palavras.

Cultiva-se, com isso, a expectativa de que aumente a legibilidade da pesquisa aqui apresentada. O objetivo principal, pois, é compreender o que o livro do Êxodo quer comunicar a seus ouvintes-leitores por meio do discurso direto atribuído ao Senhor em Ex 34,6c-7d. Optou-se por apresentar capítulos mais curtos e, portanto, mais numerosos, de acordo com a numerosidade e brevidade dos segmentos no texto bíblico em questão.

Referências bibliográficas e modo de citar

No que se refere às *notas de rodapé*, foi adotado um sistema simplificado de apresentação delas. Menciona-se, primeiramente, o(s) nome(s) do(s) autor(es), sendo que o sobrenome principal se encontra destacado por maiúsculas. Basta procurar por esse nome em destaque para achar o estudo na *Bibliografia final*. Em seguida, com as letras em negrito, é mencionado o título do estudo aqui citado. Segue-se ainda a menção da(s) página(s), onde se encontra a citação. Todos os outros dados secundários (tipo de publicação: artigo, capítulo em livro, texto integral em Anais de evento, livro integral; cidade da publicação, editora, ano de publicação) somente aparecerão na *Bibliografia final*.

Em relação às abreviaturas e siglas utilizadas nesta dissertação de mestrado, estaremos utilizando como padrão a mesma utilizada na Bíblia de Jerusalém, edição portuguesa de 2002.

Seja explicado também a apresentação do nome de Deus. Existem, pois, nas diversas traduções da Bíblia para a língua portuguesa e nos estudos bíblicos propostas diferentes de transliteração: *Iahweh*, *Javé* e *YHWH*. No estudo aqui apresentado, segue-se a tradição judaico-cristã de substituir o tetragrama pela palavra SENHOR. No primeiro capítulo desta Dissertação de Mestrado, ao ser estudada a frase presente em Ex 34,6c, ocorrerão maiores explicações em vista do nome do Deus de Israel.

Contexto acadêmico e atualidade da pesquisa

Imagina-se que as ideias inerentes aos textos bíblicos e, especificamente, às tradições sobre o êxodo possam oferecer uma colaboração enriquecedora e até decisiva em vista das atuais discussões antropológicas, ético-sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas. Nesse sentido, a pesquisa aqui apresentada se propõe a criar um diálogo crítico entre o discurso direto de Deus em Ex 34,6c-7d e a reflexão teológica em geral, sendo a Teologia, como estudo crítico da fé cristã e/ou da tradição judaico-cristã, um dos espaços mais decisivos para alimentar os debates previstos, envolvendo-se os mais diversos saberes e grupos que compõem a sociedade.

O estudo de Ex 34,6c-7d realizado nessa *Dissertação de Mestrado* nasceu no contexto do *Programa de Estudos Pós-Graduados de Teologia* da PUC-SP e do *Grupo de Pesquisa Tradução e Interpretação do Antigo Testamento* (TIAT), liderado pelo professor Dr. Matthias Grenzer, o qual também foi o orientador dessa investigação. Cultiva-se, com isso, a esperança de que, no contexto eclesial da Igreja Católica e no contexto mais amplo da sociedade brasileira, estudos exegéticos como este possam enriquecer os diálogos e os debates decisivos. Afinal, no lugar de leituras fundamentalistas, marcadas por determinadas ideologias e interesses próprios, estudos metodologicamente justificados podem disponibilizar, de forma bem mais autêntica, o que a Bíblia realmente oferece de modelos sábios de fé e de comportamento a seus ouvintes-leitores.

1. “O SENHOR É O SENHOR” (Ex 34,6c)⁶

A literatura bíblica nomeia Deus, sendo que a tradição judaico-cristã pronuncia tal nome como SENHOR. O nome do Deus de Israel ganha sua carga semântica especialmente no livro do Êxodo. Nele alguns discursos diretos atribuídos ao SENHOR insistem, com toda a sua força poético-retórica, na presença e no significado do tetragrama, apresentando ao ouvinte-leitor as quatro consoantes hebraicas que formam o nome de Deus. A investigação aqui apresentada se dedicará à interpretação do início de um desses discursos diretos. Far-se-á, primeiramente, uma análise linguístico-literária da frase contida em Ex 34,6c, a qual, em hebraico, é formada somente pela dupla presença do tetragrama. Em seguida, visar-se-á à função que o nome de Deus assume nesse discurso. Com isso, talvez seja possível vislumbrar a intenção que, desde as suas origens na literatura bíblica, acompanha a tradição judaico-cristã ao ela se propor a nomear Deus.

Uma das características marcantes do SENHOR, Deus de Israel, como personagem-protagonista na narrativa sobre o êxodo; contada nos últimos quatro livros do Pentateuco; é que ele fala.⁷ Focando somente o livro do Êxodo, trata-se, pois, da ação mais frequente de Deus:

Setenta e sete introduções aos discursos diretos chamam a atenção do ouvinte-leitor para os discursos divinos; além disso, mencionam-se simplesmente discursos de Deus sem que seus conteúdos sejam apresentados (por exemplo: Ex 33,9.11), ou, de forma retrospectiva, constata-se que tudo ocorreu como Deus tinha dito (por exemplo: Ex 7,13.22; 8,11.15; 9,12.35). Fazem parte dos discursos do SENHOR

⁶ Este capítulo foi publicado como Artigo no Periódico Científico *TeoLiterária*, por ocasião da Sessão Temática “Nomear Deus? Fronteiras em espirais de Hermenêutica e Complexidade”: ver Matthias GRENZER; Luciano José DIAS, “O SENHOR é o SENHOR” (Ex 34,6c). **Insistência no nome visando à relação**, p. 140-153.

⁷ Neste estudo, o nome do Deus de Israel é grafado com letras maiúsculas. Ou seja, escreve-se e lê-se SENHOR. Com isso, segue-se à tradição judaica que não pronuncia o tetragrama. Trata-se, sobretudo, de uma “compreensão rigidamente consequente da imparidade dessa divindade”, no sentido de “praticar-se linguisticamente o monoteísmo”, sendo que os mais diversos termos substitutos do nome de Deus empregados pelo judaísmo – como, por exemplo, SENHOR ou, em hebraico, Adonai –, em princípio “não afirmam nada sobre as características da divindade, mas sobre quem faz uso deles” (Edna BROCKE, *Jüdische Umschreibung des Namens Gottes*, p. 68-70). O cristianismo na versão católica acolheu o mesmo costume. Em vez de escrever e pronunciar o tetragrama como ‘Iahweh’, ‘Javé’, ‘Yahwe’ ou ‘Geová’, por orientação através de uma carta da Congregação para a Liturgia e a Ordem dos Sacramentos (29/06/2008), ele também o substitui pela palavra SENHOR. Em todo caso, “um critério importante para a captação do nome de Deus é a distinção entre nome próprio (como Jhwh) e apelativos”, sendo que o Antigo Testamento guarda “aproximadamente vinte nomes diferentes de Deus” (Bernd JANOWSKI; Klaus SCHOLTISSEK, *Gottesnamen*, p. 248).

também seus clamores, seja quando ele conclama alguém ou clama a alguém (Ex 3,4; 19,3.20; 24,16), seja quando ele proclama algo (Ex 33,19; 34,5-6).⁸

Como os demais, também os discursos diretos atribuídos ao SENHOR se destacam por sua linguagem e seus efeitos retóricos. Pensando, pois, no gênero literário das narrativas (poesia épica), existem diferenças marcantes entre os trechos de narração, nos quais se ouve a voz do narrador, e os discursos diretos, em que o narrador empresta sua voz às personagens participantes da trama. Certas formas verbais e determinados tipos de frases somente ocorrem em discursos diretos.⁹ Por si só, os discursos diretos são semelhantes aos poemas e/ou discursos poéticos, que pertencem aos outros dois gêneros literários maiores, a dizer, à poesia lírica e ao drama. No mais, “o conteúdo do discurso direto é estreitamente ligado à função dele: a) expressar emoções, b) acordar posturas, c) motivar alguém a agir ou d) transmitir informação”.¹⁰

Dentro da macronarrativa sobre o êxodo, alguns discursos diretos do SENHOR adquirem importância ímpar pelo fato de neles Deus se referir a seu nome e, assim, insistir em sua presença e disposição de relacionar-se com seu povo. Nesse sentido, também o que se ouve ou lê em Ex 34,6-7 chama a atenção do ouvinte-leitor. De um modo especial, chama a atenção, logo no início do discurso, a dupla presença do tetragrama יהוה, conjunto de quatro consoantes hebraicas que formam o nome de Deus. O que, porém, à primeira vista, se revela chamativo e até favorável à memorização, carece de explicações. Um estudo pormenorizado de Ex 34,6c, no entanto, há que se dedicar a questões referentes ao texto provavelmente mais original, à configuração linguístico-literária e ao significado teológico da simples ou dupla presença do tetragrama. A pesquisa aqui apresentada procura discutir cientificamente tais assuntos, a fim de favorecer uma compreensão mais adequada do nome do Deus de Israel, assim como do início do discurso sinaítico dele sobre a graça (Ex 34,6-7).

⁸ Susanne GILLMAYR-BUCHER, **Die literarische Konzeption der Figur Gott im Buch Exodus**, p. 59.

⁹ Matthias GRENZER, **As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento**, p. 15-32.

¹⁰ Shimon BAR-EFRAT, **Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen**, p. 81.

1.1. Texto e estudo linguístico-literário

Embora a intenção aqui seja apenas estudar o início do discurso direto do SENHOR em Ex 34,6c, é importante compreender a expressão ou frase dentro de seu contexto imediato, contemplando a provável configuração de todo o discurso direto do SENHOR, inclusive a introdução dele. Segue-se o texto hebraico segundo a edição crítica da *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, com atenção aos acentos massoréticos, a fim de acompanhar como essa tradição judaica pertencente à Idade Média propõe juntar ou separar as palavras, indicando a entonação de cada uma delas e, dessa forma, a melodia da leitura, sendo que assim, em certos momentos, ocorre a determinação das relações sintáticas entre os elementos que compõem as frases.¹¹ Para facilitar a compreensão da análise a seguir, o texto bíblico é apresentado aqui de forma segmentada, sendo que a respeito da segmentação não existem parâmetros mais definidos no mundo do estudo da Bíblia Hebraica.¹²

וַיַּעֲבֹר יְהוָה עַל-פָּנָיו	v. 6a	O SENHOR passou diante da face dele
וַיִּקְרָא	v. 6b	e proclamou:
יְהוָה יְהוָה	v. 6c	O SENHOR é o SENHOR,
אֵל רַחוּם וְחַנּוּן	v. 6d	um Deus compassivo e misericordioso,
אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב-חֶסֶד וְאֱמֶת:	v. 6e	longânimo e abundante em lealdade e fidelidade,
נֹצֵר חֶסֶד לְאַלְפִים	v. 7a	guardião de lealdade a milhares,
נֹשֵׂא עֲוֹן וּפֶשַׁע וְחַטָּאָה	v. 7b	carregador de culpa, rebeldia e pecado;
וְנִקְהָ לֹא יִנְקָה	v. 7c	mas, inocentar, não inocenta,

¹¹ Edson de Faria FRANCISCO, **Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao Texto Massorético**, p. 202-213; Emanuel TOV, **Der Text der Hebräischen Bibel**, p. 54-58.

¹² Sobre segmentação e tradução, ver: Cássio Murilo Dias da SILVA, **Metodologia de exegese bíblica**, p. 30-33; Maria de Lourdes Corrêa LIMA, p. 77-83; Douglas STUART; Gordon D. FEE, **Manual de exegese bíblica**, p. 33-35, 63,64; Jean L. SKA, **Our Fathers Have Told Us: introduction to the analysis of Hebrew narratives**, p. 1.

פִּקְדוֹן עֲוֹן אֲבוֹת	v. 7d	preocupado com a culpa de pais
עַל-בָּנִים וְעַל-בָּנֵי בָנִים		junto a filhos e junto a netos,
עַל-שְׁלֹשִׁים וְעַל-רִבְעִים:		junto à terceira e junto à quarta (geração).

Acompanhando somente os acentos disjuntivos, os massoretas indicam, através do *sillûq*, a maior pausa no final do v. 6. A segunda maior pausa, o *’atnah*, figura debaixo da palavra aqui traduzida como “misericordioso” (v. 6d), sendo que o versículo se divide aqui em duas metades. Enquanto esses dois acentos formam as duas pausas maiores do grupo dos acentos chamados de “imperadores”, outros acentos do grupo dos “reis” indicam pausas um pouco menores.¹³ Nesse sentido, podem ser observados o *zarqā’* junto à expressão “diante da face dele” (v. 6a), o *səḡôlatā’* junto ao termo “e proclamou” (v. 6b), o *zāqēp qāṭān* com o segundo tetragrama (v. 6c) e o *ṭippḥā* junto às palavras “compassivo” (v. 6d) e “longânimo” (v. 6e), sendo que esta última, em hebraico, é formada por dois termos, que também poderiam ser traduzidos como “lento na ira”.

Em vista da dupla presença do tetragrama no v. 6c, por sua vez, é importante observar que os massoretas não optaram por indicar uma pausa entre as duas presenças do nome de Deus. Pelo contrário, um acento conjuntivo; ver o *munnaḥ* embaixo do primeiro tetragrama no v. 6c; favorece justamente a junção dos dois tetragramas, sem que se interrompa a melodia da leitura. Mais ainda, “a pontuação massorética separa o termo ‘e proclamou’ no v. 6b dos dois tetragramas no v. 6c, optando, assim, por um início do discurso direto com a dupla presença do nome de Deus”.¹⁴

Como, no entanto, compreender a sintaxe em Ex 34,6c? Quais as funções que pertencem às palavras em vista da construção das frases, seguindo-se a subdivisão aqui proposta? A repetição do tetragrama, muitas vezes, é compreendida como ênfase,

¹³ Emanuel TOV, *Der Text der Hebräischen Bibel*, p. 56.

¹⁴ Ruth SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, p. 78. Na mesma publicação, Ruth SCORALICK comenta também a nota de rodapé na *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, segundo a qual o texto original da Septuaginta somente mencionaria uma vez o nome de Deus em Ex 34,6c: contudo, segue-se aqui “a edição de Rahlfs, baseada no texto do códice do Vaticano”, sendo que “a edição de Göttingen da Septuaginta é diferente, mantendo um duplo SENHOR “κύριος” como texto original” (2002, p. 79).

semelhante à presença dupla de outros nomes em alguns lugares (ver “Abraão” em Gn 22,11, “Jacó” em Gn 46,2, “Moisés” em Ex 3,4 e “Samuel” em 1Sm 3,11). Afirma-se que “o staccato na linguagem sublinharia a dramaticidade do momento”.¹⁵ Nesse sentido, o que se segue ao v. 6c seria atributivo, em forma de aposição;¹⁶ “O SENHOR, o SENHOR, um Deus compassivo e misericordioso, longânimo e abundante em lealdade e fidelidade” (v. 6c-e); ou predicativo, “O SENHOR, o SENHOR é um Deus compassivo e misericordioso, longânimo e abundante em lealdade e fidelidade” (v. 6c-d). No primeiro caso, não se teria uma frase completa, mas um substantivo seguido por uma lista de atributos. No segundo caso, se leria uma frase nominal, na qual os dois tetragramas no v. 6c formariam o sujeito, e o que se lê a partir do v. 6d, o predicado do sujeito. Contudo, esse tipo de ênfase parece não se encaixar bem, porque quem discursa; ver “o SENHOR” no v. 6a, pronuncia seu próprio nome.¹⁷ Quer dizer, o locutor não se dirige a outro para, de forma reforçada, chamar a atenção dele.

Existe, no entanto, ainda outra forma de compreender o início do discurso direto de Deus em Ex 34,6. Os dois tetragramas podem formar uma frase nominal com sujeito e predicado do sujeito, sendo que o segundo elemento é seguido por atributos em forma de aposição: “O SENHOR é o SENHOR, um Deus compassivo e misericordioso, longânimo e abundante em lealdade e fidelidade” (v. 6c-e). Nesse caso, o SENHOR, Deus de Israel, também insiste enfaticamente em seu nome. Contudo, não no sentido de chamar sua própria atenção, mas, aparentemente, para destacar a diferença entre seu nome; inclusive aquilo que tal nome representa, algo explicitado novamente nos atributos que se seguem; e nomes pertencentes a outros deuses.¹⁸

¹⁵ Matthias FRANZ, *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt*, p. 165.

¹⁶ Ação de apor alguma coisa à outra coisa; (Gramática) Relação entre dois nomes, sendo que o segundo fornece atributos de identificação ao primeiro. (fonte: Léxico: **Dicionário de português online**, <https://www.lexico.pt/aposicao/> acessado em 01/04/19).

¹⁷ Ruth SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, p. 41.

¹⁸ A compreensão de Ex 34,6c aqui favorecida não costuma ser encontrada nas traduções da Bíblia em língua portuguesa: a BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2008, utiliza “Iahweh! Iahweh ...”; a BÍBLIA DO PEREGRINO (Luís Alonso Schökel), 2002; a BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB, 2008 e a BÍBLIA (Tradução Ecumênica), 1994, utilizam “O SENHOR, o SENHOR ...”; a BÍBLIA SAGRADA (Nova Almeida Atualizada), 2017, utiliza “O SENHOR! O SENHOR ...”; a BÍBLIA SAGRADA AVE MARIA, 2011 e a NOVA BÍBLIA PASTORAL, 2014, utilizam “Javé, Javé ...”; a BÍBLIA SAGRADA, 2001, utiliza “SENHOR, SENHOR!”. No que se refere à história da tradução da Bíblia no Brasil, conferir Cláudio Vianney MALZONI, 2016. Uma tradução alemã

1.2. O SENHOR discursa sobre si mesmo

Verificando os noventa e um discursos diretos que, no livro do Êxodo, são atribuídos ao SENHOR, Deus de Israel, observa-se primeiramente que, em vinte e dois deles, quem fala não se refere, de forma expressa, a si mesmo (Ex 3,4.5; 4,2.3.4.6.7.8-9.19.27; 6,11.26; 7,9.19; 8,1.12; 9,8-9.22; 10,12.21; 14,26; 32,27). Em outros sessenta e nove discursos pertencentes ao mesmo personagem, por sua vez, ocorre o contrário. De compreensão mais simples são aquelas falas nas quais o SENHOR Deus se refere a si mesmo usando a primeira pessoa do singular, seja através do verbo finito na primeira pessoa, seja por meio de um sufixo pronominal na primeira pessoa, sendo que este encontra seu ponto de referência em quem discursa (Ex 3,6.7-10.14a-b; 4,11.14-17; 5,1; 6,1.2-8.29; 7,1-5; 10,1-2; 11,1-2.9; 13,2; 14,1-4.15-18; 16,4-5.1-12; 17,5-6.14; 19,3-6.9; 24,12; 30,23-33; 32,7-8.9-10.13.33-34; 33,1-3.5.12.14.17.20.21-23; 34,1-3.27; 40,2-15). São contemplados aqui também aqueles discursos divinos que o SENHOR, dentro de seu próprio discurso, apresenta a Moisés, a fim de que este, posteriormente, os transmita a outros.

Entretanto, em vista da presente investigação sobre Ex 34,6c, outros discursos diretos do SENHOR surpreendem ainda mais o ouvinte-leitor do livro do Êxodo. Em alguns momentos, o Deus de Israel fala sobre si mesmo fazendo uso da terceira pessoa. Ora esse fenômeno ocorre de forma misturada, alternando o uso da primeira e da terceira pessoa (Ex 3,12.15-22; 4,21-23; 7,14-18.26-29; 8,16-19; 9,1-4.13-19; 12,1-20; 15,26; 16,28-29; 20,2-17; 20,22-23.33; 25,2-30.10; 30,34-38; 31,2-11.13-17; 33,19; 34,10-26). Ora o SENHOR, Deus de Israel, insiste somente no uso da terceira pessoa para referir-se a si mesmo (Ex 13,14d-e; 4,5; 9,5; 12,43-49; 16,23; 19,10-13.21-22.24; 24,1-2; 30,1-16.17-21; 34,6-7).

Além disso, uma determinada expressão caracteriza os discursos diretos de Deus referentes a si mesmo. Trata-se de uma autoafirmação formulada como frase nominal: “Eu [sou] o SENHOR!”, seja com a forma curta do pronome pessoal da primeira pessoa singular אֲנִי יְהוָה em Ex 6,2.6.7.8.29; 7,5.17; 8,18; 10,2; 12,12; 14,4.18; 15,26; 16,12;

recentemente revista, com a primeira edição publicada em 2016, acolhe, por sua vez, a compreensão aqui defendida: DIE BIBEL (Einheitsübersetzung), 2017; “Der HERR ist der HERR, ...”.

31,13, seja com a forma longa do pronome אֲנִי יְהוָה em Ex 20,2.5. Por causa das repetições, tal expressão ganha as características de uma fórmula litúrgica. Além disso, uma pergunta retórica de Deus guarda semelhanças com a fórmula mencionada: “Por acaso, não sou eu o SENHOR?” (Ex 4,11).

Enfim, ao observar essas múltiplas e diferentes autoreferências nos discursos divinos, surge novamente a pergunta teológica a respeito do significado mais exato do nome do Deus de Israel e, por consequência, a respeito do sentido da repetição constante dessa nomeação de Deus.

1.3. O SENHOR diz que e quem ele é

Somente no livro do Êxodo, o tetragrama está presente trezentos e noventa e oito vezes, sendo que, em Ex 15,2; 17,16, aparece duas vezes a forma curta do nome de Deus, constituída somente pelas primeiras duas das quatro consoantes. Em toda a Bíblia Hebraica, o nome do Deus de Israel consta seis mil, oitocentos e vinte e oito vezes.¹⁹ Ao procurar o significado desse nome próprio, no entanto, é de fundamental importância acolher o que, como parte da história sobre a vocação de Moisés, é narrado em Ex 3,13-14:

¹³ Moisés disse a Deus: “Quando eu for aos filhos de Israel e lhes disser: ‘O Deus de vossos pais me enviou a vós!’, e me disserem: ‘Qual é o nome dele?’, o que lhes direi?” ¹⁴ Então Deus disse a Moisés: “Serei quem serei!” Disse mais: “Assim dirás aos filhos de Israel: ‘O Serei me enviou a vós!’”

Literariamente, a narrativa bíblica em questão explora a semelhança entre as quatro consoantes que formam o nome de Deus יהוה; por isso, *tetragrama*, termo grego que significa “quatro letras”, e as três consoantes que constituem a raiz verbal comumente traduzida como “ser”, “estar”, “acontecer” ou “ocorrer” היה. Surge, com isso, a impressão de que a origem do tetragrama se encontre em tal verbo. No entanto, não é possível comprovar historicamente essa hipótese. Seguindo, pois, a proposta cronológica indicada

¹⁹ Ver a tabela em Ernst JENNI: יהוה *Jhwh Jahwe*, p. 704.

pelas tradições bíblicas e localizando o evento do êxodo no final do século XIII a.C., sabe-se que tais textos foram compostos apenas em séculos posteriores. Mais ainda, não existem fontes extra-bíblicas mais antigas que dessem outro acesso à vocação de Moisés, ao evento do êxodo e, com isso, à origem, à pronúncia e a uma compreensão inicial do nome de Deus por parte de Israel, eventualmente diferente daquela favorecida por Ex 3,14. Não obstante, a configuração dos textos bíblicos em séculos posteriores, por si só, também não é um argumento contra a historicidade do êxodo.²⁰ Enfim, será explorado aqui o que o próprio livro do Êxodo propõe a seus ouvintes-leitores em relação à compreensão do nome do Deus de Israel.²¹

No que se refere a Ex 3,14, observa-se com nitidez que a narrativa trabalha com “o recurso da etimologia: o verbo ‘ser’ היה, que sonoramente se aproxima às consoantes contidas em Jahwe, serve para explicar o nome de Deus”.²² No caso, a raiz verbal em questão é apresentada duas vezes na conjugação dos prefixos, sempre na primeira pessoa do singular, com um pronome relativo responsável pela ligação entre os dois verbos. Ao respeitar a conotação futura da conjugação dos prefixos,²³ a frase relativa, que é paronomástica em razão de uma semelhança fônica אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, é mais bem traduzida da seguinte forma: “Serei quem serei!” (Ex 3,14). O que, por sua vez, esse verbo propõe em relação à carga semântica do tetragrama?

Através do contexto imediato, percebe-se primeiramente que o *ser* do SENHOR indica o companheirismo dele ou sua qualidade de relacionar-se. Justo em seu discurso anterior, pois, o Deus de Israel dirige a seguinte promessa a Moisés, sendo que, em hebraico, a mesma raiz verbal aparece exatamente na mesma forma: “Certamente, estarei

²⁰ Christian FREVEL, **História de Israel**, p. 58-65.

²¹ Tentando compreender o tetragrama a partir do árabe antigo, chegou-se à hipótese de que nome do Deus de Israel signifique “ele venta” e indique, originalmente, “o nome de um deus do tempo” (Ernst A. KNAUF, **Yahwe**, p. 469). Tal hipótese se baseia em estudos linguísticos, focando o valor semântico da raiz verbal *hwy*. Contudo, não existem textos mais antigos do que as tradições da Bíblia Hebraica aqui investigadas. No mais, o presente estudo imagina que o livro do Êxodo goze de certa autonomia literária, sendo que o escrito, em princípio, se propõe a explicar-se a si mesmo, sem que aquilo que quer comunicar dependesse, contrariamente ou de forma distante ao que apresenta a seu ouvinte-leitor, do conhecimento de tradições pertencentes a outras culturas.

²² Georg FISCHER, **Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)**, p. 147.

²³ Conferir Rüdiger BARTELMUS, **HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen**, p. 110 e 128; **Einführung in das Biblische Hebräisch. Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch**, p. 81-82. 201-205.

contigo! כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ (Ex 3,12). Ou seja, o “ser” do SENHOR precisa ser pensado a partir do anterior “estar com”.²⁴

No segundo momento, Ex 3,14 dá a entender que o SENHOR insiste em sua “futura e livre existência”, no sentido de existir “uma ênfase no ser, mas com abertura ao como”.²⁵ Assim, de Moisés exige-se que se mantenha aberto para a atuação poderosa e surpreendente desse Deus na história do povo que sofre.

Finalmente, o contexto imediato também esclarece que o SENHOR, por mais que esteja absolutamente livre e que somente a história irá revelar sua atuação poderosa, se relaciona com seu povo através de profetas como Moisés, pessoas sensíveis às suas palavras. De novo, a narrativa em Ex 3,14e apresenta a raiz verbal aqui discutida na conjugação dos sufixos e, outra vez, na primeira pessoa do singular, embora o discurso divino a ser transmitido por Moisés ao povo se torne, dessa forma, de difícil compreensão: אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם. “O Serei me enviou a vós!”

Resumindo: ao pensar na carga semântica do tetragrama a partir de sua semelhança com a raiz verbal aqui traduzida como “ser” ou “estar”, seguindo a reflexão proposta pela narrativa bíblica em Ex 3,12-14, o nome de Deus adquire conotações que dão destaque ao SENHOR como quem, em sua mais absoluta liberdade, se relaciona com o profeta, a fim de insistir, dessa forma, na libertação do povo oprimido. Para as tradições do Pentateuco, o tetragrama como nome próprio de Deus se encontra especificamente vinculado “à história de Israel, isto é, ao período da história do povo ligado a Moisés, ao êxodo e ao Sinai”.²⁶ Nesse sentido, ouve-se ou lê-se em outro discurso divino a respeito dos patriarcas: “Meu nome SENHOR não se tornou conhecido a eles” (Ex 6,3).

1.4. O SENHOR insiste em seu nome

O nome “é o mais importante marcador de identidade” na cultura do antigo Israel, sendo que “uma pessoa e o nome dela, em muitos sentidos, são uma só realidade”.²⁷ O

²⁴ Bernd JANOWSKI; Klaus SCHOLTISSEK, *Gottesnamen*, p. 248.

²⁵ Georg FISCHER, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4)*, p. 152.

²⁶ Bernd JANOWSKI; Klaus SCHOLTISSEK, *Gottesnamen*, p. 248.

²⁷ Klaus NEUMANN, *Name*, p. 347.

que, no entanto, vale para o homem também ganha sua relevância no que se refere a Deus. Conforme Moisés, o povo de Israel irá perguntar a respeito de Deus: “Qual é o nome dele?” (Ex 3,14). Com isso, por sua vez, não se visa à simples informação de “como Deus se chama, mas ao significado do nome dele”, ou seja, “ao programático do nome” e “à relação entre Deus e Israel, focando-se a expectativa que os israelitas poderão cultivar em relação a esse Deus”.²⁸ Quer dizer, o nome de Deus ganha relevância à medida que se reconhece a representatividade do tetragrama.

Justamente o meio-versículo aqui investigado (Ex 34,6c) revela outra vez como a narrativa bíblica em questão se interessa pelo Deus de Israel como quem investe em seu próprio nome. Tal insistência já começa com a notícia introdutória, quando o narrador conta em relação a Moisés que “o SENHOR passou na frente da face dele” (v. 6a). A face, mais do que qualquer outra parte do corpo, está a serviço da comunicação. Nesse sentido, estar na frente da face de alguém, em princípio, corresponde a um pedido de atenção, exatamente pela tentativa de atrair o olhar e a escuta desse alguém. Logo depois, ainda se narra que o SENHOR “proclamou” (v. 6b) o que, logo a seguir, se ouvirá ou lerá como discurso direto dele (v. 6c-7d). Quer dizer, a narrativa não apresenta somente um simples “dizer” ou “falar”, mas algo que, aparentemente, se imagina como anunciado em voz alta e, portanto, celebrado, solene e, com isso, mais chamativo e decisivo.

Em seguida, começa, no texto hebraico, o discurso direto do SENHOR com a dupla presença do tetragrama, algo que, de acordo com o estudo linguístico anteriormente apresentado, se compreende bem como frase nominal: “O SENHOR é o SENHOR” (v. 6c). Nesse sentido, a formulação em Ex 34,6c é singular e ímpar.²⁹ Ou seja, por referir-se a si mesmo, com o uso da terceira pessoa do singular, o Deus de Israel insiste, de forma retoricamente realçada, em seu próprio nome. Além disso, a frase aqui analisada se torna chamativa por criar certo suspense ou mistério. “O que, pois, deve ser explicado é explicado através do mesmo elemento, ou seja, a partir de si mesmo; *idem per idem*”.³⁰ Nesse sentido, a explicação em Ex 34,6c trabalha com a repetição do vocábulo decisivo,

²⁸ Christoph DOHMEN, **Mose. Der Mann, der zum Buch wurde**, p. 98.

²⁹ Ruth SCORALICK, **Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch**, p. 41.

³⁰ Christoph DOHMEN, **Mose. Der Mann, der zum Buch wurde**, p. 99.

semelhantemente a Ex 3,14; “Serei quem serei”; ou Ex 33,19; “Terei misericórdia de quem tiver misericórdia e terei compaixão de quem tiver compaixão”.

Enfim, ao observar em Ex 34,6c como o Deus de Israel insiste em seu próprio nome, as seguintes duas qualidades ganham maior destaque: de um lado, a disponibilidade do SENHOR em relacionar-se e visar, através de seus profetas, à liberdade de quem não está livre; de outro lado, a indisponibilidade do SENHOR, no sentido de não abrir-se espaço para o uso mágico do nome dele. Sempre será preciso respeitar o mistério da mais absoluta liberdade do Deus de Israel, sendo que, conforme a narrativa do Êxodo, Moisés foi o primeiro a experimentar que o SENHOR é o SENHOR.

1.5. Considerações finais

A cultura religiosa do antigo Israel valoriza os nomes, sendo que, a partir deles, surgem relações. Sirva como exemplo como “os nomes dos filhos de Israel”, gravados nas ombreiras e no peitoral do sacerdote, têm a tarefa de se tornarem um “memorial permanente diante do Senhor” (Ex 28,9-12.17-21.29). Insiste-se, nesse caso, nos nomes dos israelitas para assim visar, de forma constante, à consciência e à lembrança da relação existente entre o Senhor e seu povo.

Em Ex 34,6c, por sua vez, se narra como o Deus de Israel insiste em seu nome: “O SENHOR é o SENHOR”. De acordo com o estudo aqui apresentado, tanto a carga semântica do tetragrama como a formulação da frase em questão indicam que o dito quer favorecer a relação entre quem se pronuncia e quem é o ouvinte-leitor do discurso pronunciado. Percebe-se que a iniciativa cabe inteiramente ao SENHOR. No entanto, em sua mais absoluta liberdade, o SENHOR oferece sua palavra e, com isso, seu nome como defesa a quem se sente indefeso.

2. “UM DEUS COMPASSIVO E MISERICORDIOSO” (Ex 34, 6d)

Após o estudo da primeira frase (v. 6c) do discurso do SENHOR em Ex 34,6c-7d, na qual o SENHOR se diz SENHOR, seja analisada agora a segunda afirmação dele sobre si mesmo: “um Deus compassivo e misericordioso” (v. 6d). Inicialmente, haja outra vez uma descrição da configuração linguístico-literária da formulação poética em questão. Para não perder o contexto imediato do elemento a ser pesquisado neste capítulo, que é o v. 6d, seja repetida na seguinte tabela o elemento estudado no capítulo anterior.

2.1. Texto e estudo linguístico-literário

יְהוָה יְהוָה	v. 6c	O SENHOR é o SENHOR,
אֵל רַחוּם וְחַנּוּן	v. 6d	um Deus compassivo e misericordioso,

Sejam observados novamente os sinais de pausa, que se encontram embaixo ou em cima das palavras hebraicas.³¹ Como descrito anteriormente, por meio de um *zaqef qaton* em cima da terceira consoante da segunda presença do nome de Deus em v. 6c יְהוָה, é indicada uma pausa menor. Assim o ouvinte-leitor percebe que, no início de v. 6d, se inicia outra unidade da frase.

Essa segunda parte da frase, que traz o discurso direto do SENHOR em Ex 34,6c-7d, é formada por três palavras (v. 6d). No que se refere aos acentos, o *atnach* em baixo da palavra חַנּוּן não deixa dúvida a respeito disso. Trata-se, pois, da segunda maior pausa possível, sendo que, entre os *acentos separadores* ou *distinctivi*, justamente o *atnach* adquire a função de dividir uma frase em duas partes.

No mais, podem ser observados ainda dois acentos servos, pertencente à classe dos acentos *conjuntivos* no v. 6d. O primeiro deles, chamado de *mērķa*, debaixo da palavra אֵל “Deus” é aberto para o lado esquerdo. Indica-se, dessa forma, que tal palavra deve ser juntada à próxima. O segundo acento servo, chamado *ṭippḥā* debaixo da palavra “compassivo” רַחוּם, por sua vez, está aberto para o lado direito, o que sinaliza que tal palavra deve ser juntada à palavra anterior. Assim, as duas palavras hebraicas formam um conjunto: אֵל רַחוּם “um Deus compassivo”.

³¹ Ver Edson de Faria FRANCISCO, **Manual da Bíblia hebraica: introdução ao texto massorético**, p. 202.

Em seguida, a formulação hebraica trabalha com a conjunção traduzida aqui como “e” ו.³² Não se trata de um acento, mas de uma palavra escrita e/ou dita. Como conjunção, tal palavra, a partir de seu valor semântico, é estruturante. Funciona semelhantemente a um acento conjuntivo. Assim, o ouvinte-leitor compreende a seguinte sequência de afirmações no discurso direto aqui estudado: primeiramente, o SENHOR diz que ele é “um Deus compassivo” (v. 6dα); em seguida, ele junta a seu pensamento a afirmação de que ele também é “misericordioso” (v. 6dβ).

Enfim, pelo que é indicado por meio dos sinais de pausa e da conjunção, as três palavras em v. 6d devem ganhar o seguinte ritmo ao serem lidas e pronunciadas: o substantivo na primeira posição é qualificado pelo adjetivo que ocupa a segunda posição. Aqui está um primeiro pensamento. Em seguida, o substantivo já conhecido é qualificado uma segunda vez, justamente pelo segundo adjetivo que ocupa a terceira posição. Com isso, a primeira reflexão se encontra aumentada através de uma segunda reflexão. Percebemos também, que a configuração sintática da frase apoia a impressão de que v. 6d ganhe certa autonomia como verseto.

O v. 6d começa com a palavra אֱלֹהִים “Deus”, um substantivo masculino singular, que é apresentado na forma do absoluto. Seguem-se dois adjetivos atributivos como duas aposições, sendo que estes se encontram interligados por uma conjunção: וְחַנּוּן “compassivo e misericordioso”. No caso, os adjetivos determinam como aposições o substantivo, por apresentarem qualidades em relação a este último. Há congruência entre o substantivo e os dois adjetivos, sendo que as três palavras aparecem na forma do masculino singular absoluto. Mais ainda, de acordo com o que comumente ocorre, também aqui os dois adjetivos seguem, como aposições ao substantivo ao qual se referem. Assim não surge dúvida sobre as referências estabelecidas.

Todavia, o que se ouve ou lê em v. 6d; “um Deus compassivo e misericordioso”, não forma uma frase completa, ao contrário de v. 6c; “O SENHOR é o SENHOR”, onde se percebe uma frase nominal. Muito mais, v. 6d traz um elemento atributivo que, com certa autonomia é configurado por três palavras, sendo que, com isso, se inicia uma lista formada por sete elementos atributivos (6d.e.f.7a.b.c.d). Nenhum desses sete elementos, por si só, forma uma frase completa, mas, a partir de tais elementos, nasce uma lista de

³² Ver Antônio Renato GUSSO, **Gramática instrumental do hebraico**, p. 57.

tópicos. Enfim, cada tópico, como atributo, atribui uma qualidade ou um conjunto de qualidades ao SENHOR (v. 6c), ponto de referência para todos os atributos.³³

2.2. O vocábulo “Deus”

Em nossa micronarrativa, o personagem protagonista que aparece no v. 6d, é primeiramente identificado pelo vocábulo אֱלֹהִים “Deus”, que pode ser traduzido como “deus”, ou “um Deus”. O nome “El” aparece muito frequentemente nas narrativas patriarcais do Gênesis, nos capítulos 12-50,³⁴ e, a sua frequência é a mais alta nos livros que vão do Gênesis aos Reis,³⁵ aparecendo 238 vezes no Antigo Testamento, sendo bastante utilizado nos textos poéticos. Nos textos que contam as histórias dos patriarcas tal vocábulo é muito usado para denominações de Deus em composição com outras palavras, tais como *El Olam* (Deus da Eternidade), *El Betel* (Deus de Betel), *El Shaday* (Deus todo-poderoso - talvez “Deus da montanha”), sendo desta forma, o nome semítico mais comum para a divindade.³⁶

Segundo a sua etimologia, “EL” [alef – lamed אֱלֹהִים] designa ‘uma potência, uma força’³⁷ (cf. Gn 31,29), que uma vez aplicada a Deus, designa o Forte, o Poderoso, o Onipotente.³⁸ É muito provável que este nome tenha sido um empréstimo das religiões pré-bíblicas, pois na etimologia ugarítica,³⁹ a primeira divindade se denomina “EL”, que será suplantado por seu filho Baal,⁴⁰ uma jovem deidade da fertilidade associada estreitamente com o ciclo vegetal.⁴¹

³³ Sobre aposições na língua hebraica, ver Alexander B. ERNST, **Kurze Grammatik des Biblischen Hebräisch**, p. 154-155.

³⁴ Thomas RÖMER, **A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome**, p. 82.

³⁵ Segundo RÖMER, estes livros que são religados entre eles pela mesma trama narrativa são muitas vezes designados como “Eneateuco”.

³⁶ Tryggve N.D. METTINGER, **O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia**, p. 103-104.

³⁷ Philippe HADDAD, אֱלֹהִים – **Pai Nosso: uma leitura judaica da oração de Jesus**, p. 48.

³⁸ Antônio Renato GUSSO, **Gramática instrumental do hebraico**, p. 248.

³⁹ Em 1929, ocorreu um dos mais importantes achados da investigação bíblica contemporâneo: os descobrimentos de Ugarit, uma cidade na costa no território, atualmente Síria, que tinha sido destruída em torno de 1200 a.C.; mas que nos seus últimos séculos produziu inumeráveis textos que nos proporcionam uma visão detalhada das crenças religiosas da antiga Canaã. (cf. D. KINET, **Ugarit** e J.C. MOOR, **The seasonal pattern in the Ugarit myth of Ba ‘lu.**)

⁴⁰ Philippe HADDAD, אֱלֹהִים – **Pai Nosso: uma leitura judaica da oração de Jesus**, p.48.

⁴¹ Tryggve N.D. METTINGER, **O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia**, p. 105.

Igualmente, “EL” designa a divindade Cananéia, um Deus velho e sábio, amável e misericordioso, o qual era chamado “*Pai da humanidade*” e “*criador de todas as criaturas*”,⁴² referindo-se a ele, às vezes como “*rei*”. Na Torá, se encontra uma alusão a este “EL” cananeu na boca de Melquisedec, rei de Salém e “sumo sacerdote do ‘*El altíssimo*’, “El Elion” (Gn 14,18), o Deus supremo, o Deus dos deuses.

Em resumo, dispomos de textos que nos falam de como os cananeus concebiam o mais excelso de seus deuses, “EL”. Temos igualmente o Deus dos patriarcas, que nas Escrituras é designado com uma variedade de nomes compostos de “EL”, já mencionado acima, e que é encontrado facilmente no contexto da religiosidade do Mediterrâneo Oriental.

A maior parte das passagens do livro de Gênesis e de outros livros bíblicos que mencionam diferentes tipos de manifestações de “EL” encontram-se sempre em textos recentes e pressupõem que os leitores compreendam “EL” como equivalente a Deus, e mesmo a “O SENHOR”.

Quando, na medida do possível, se indaga na história mais primitiva “*por trás*” dos textos bíblicos, somos tentados a supor que o narrador nos relatos patriarcais, anterior à aparição em Israel de um Deus supremo chamado pelos cananeus “EL”, são fenômenos relacionados entre si. Entretanto, há passagens bíblicas nas quais se fala simultaneamente de “EL” e do Deus dos patriarcas como pode ser averiguado (cf. Gn 33,20; 46,3; 49,25). Assim sendo, é difícil estabelecer qual é a precisa relação que havia entre o Deus dos patriarcas e o culto a “EL” da Canaã pré-israelita.

2.3. Compassivo

Uma vez tendo nos debruçado sobre o vocábulo “EL”, e compreendendo sua provável tradução como “*Um Deus*”, cabe-nos agora, voltar nosso olhar com mais afinco aos atributos com os quais este Deus se apresenta a Moisés, analisando inicialmente os dois adjetivos que se ligam em forma de aposições ao substantivo.

⁴² De fato, a Bíblia recupera os nomes de divindades do Oriente-próximo, as dessacraliza do panteão politeísta, depois as santifica atribuindo-as ao Deus “UM”. Pode-se falar de uma ‘dissimulação’ do politeísmo ao monoteísmo. (cf. Tryggve N.D. METTINGER, **O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia**, p. 105-106.)

Existe, na língua hebraica, uma raiz verbal רחם que, com sua carga semântica, dá origem a uma série de expressões que se derivam dela. A seguinte tabela se propõe a ilustrar essa circunstância:

Palavra hebraica	Categoria	Tradução portuguesa ⁴³
רָחַם	Verbo qal imperfeito	Amar carinhosamente, ter pena, ter compaixão ou misericórdia de alguém
רֶחֶם	Substantivo comum singular absoluto masculino	útero
רַחֲמִים	Substantivo masculino Plural absoluto de (רֶחֶם)	Afeição carinhosa, pena, compaixão, misericórdia
רַחוּם	Adjetivo masculino singular absoluto usado somente em referência a Deus	Compassivo, misericordioso
רַחֲמָנִי	Adjetivo masculino	Compassivo, afetuoso

Esta tabela aqui apresentada, embora esteja muito aquém de relatar todos os significados possíveis a serem alcançados, nos mostra como uma única *raiz*, formada por três letras hebraicas רחם, pode nos dar uma diversidade de significados os quais, a seguir serão investigados.

No Hebraico, o verbo qal imperfeito רָחַם, significando “*amar carinhosamente, ter pena, ter compaixão ou misericórdia de alguém*” ocorre 49 vezes; o substantivo comum singular absoluto masculino רֶחֶם que designa o “*útero*” ocorre 75 vezes; o substantivo

⁴³ Para nossa tradução, citamos os seguintes dicionários: Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer RINGGREN, **Theological Dictionary of The Old Testament**. Antônio Renato GUSSO, **Gramática instrumental de hebraico**. – CAFETORÁ–Alef-Tav, **Dicionário digital Hebraico-Português**. – Benjamim DAVIDSON, **Léxico Analítico: Hebraico e Caldaico**. – William L. HOLLADAY, **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**.

masculino plural רַחֲמִים, significando “*afeição carinhosa, pena, compaixão, misericórdia*” ocorre 39 vezes; o adjetivo masculino singular absoluto רַחוּם, usado somente em referência a Deus, significando “*compassivo, misericordioso*” ocorre 13 vezes; o adjetivo masculino רַחֲמָנִי significando “*compassivo, afetuoso*” ocorre apenas em Lm 4,10.⁴⁴

O sujeito de רַחֲמִים no piel frequentemente é o SENHOR,⁴⁵ portanto, רַחֲמִים é um constituinte essencial da relação entre Deus e a humanidade, exercida pelo SENHOR com absoluta liberdade. E por ser a compaixão inerente à natureza do SENHOR, seu desaparecimento ou afastamento da história da humanidade só seria possível se a ordem da natureza humana e do universo pudesse ser subvertida. A compaixão do SENHOR é tão constante quanto a de um pai por seu filho (Sl 103,13) e maior do que a de uma mãe para seu filho (Is 49,15).⁴⁶

Benjamim Davidson⁴⁷ define a palavra hebraica רַחֲמִים como “compadecer-se”. Já sua definição para רַחֲמִים, como substantivo, é o que designa a “simpatia” ou a “compaixão”; é a capacidade de compadecer-se, de consentir, de simpatizar com o outro, é, antes de tudo, uma qualidade para a qual as mulheres estão particularmente capacitadas, entretanto, também os homens podem ser tomados de רַחֲמִים.

Mais digno de nota do que a transferência de uma sensibilidade especificamente feminina para a vida afetiva masculina, pode ser observada no SENHOR, que nos transmite a impressão de que o Deus de Israel é sempre acometido pelo רַחֲמִים, um forte misto de compaixão e de misericórdia.

É exatamente esta impressão, que nos leva ao encontro de uma outra palavra proveniente da mesma raiz רַחֲמִים, palavra mais simples, mais originária, רַחֵם a palavra que designa o regaço, o seio materno ou o útero materno.⁴⁸ Junto do coração está רַחֵם, que no Antigo Testamento, na maioria das vezes, se refere aos órgãos interiores.⁴⁹

⁴⁴ Gabra Egziabehêr Y.: Ethiopian Dictionary Tifriña-Amharic (Asmara, 1948); WbTigre; W. Leslau, Comparative Dictionary of Ge'ez (Wiesbaden, 1987), 336, mencionado em Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer RINGGREN, **Theological Dictionary of The old Testament**, v. 13, p. 439.

⁴⁵ Em relação ao nome o SENHOR, confira a nota 2 no primeiro capítulo desta dissertação.

⁴⁶ M. I. Gruber, Tarbiz 51 (1981/82) 491-92; R. Gordis, Tarbiz 53 (1983/84) 137-38, mencionado em Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer RINGGREN, **Theological Dictionary of The old Testament**, v. 13, p. 441.

⁴⁷ Benjamim DAVIDSON, **Léxico Analítico: Hebraico e Caldaico**, p. 983.

⁴⁸ Euclides Martins BALANCIN, **Deus Pai de misericórdia**, p. 38.

⁴⁹ Benjamim DAVIDSON, **Léxico Analítico: Hebraico e Caldaico**, p. 983.

O ventre materno, o útero, de acordo com a concepção e fé de Israel, pertence a Deus.⁵⁰ O útero é, além do mais, a sede de fortes movimentos emocionais.⁵¹ O relacionamento de Deus com Israel; o povo rebelde e ainda assim amado, é comparado ao relacionamento de uma mãe com seu filho. Frequentemente vários sentimentos digladiam-se no seio do SENHOR. Ira e senso de justiça o compelem a punir Israel. Contudo, acende-se a misericórdia no ventre do SENHOR e assim o povo é poupado mais uma vez.

Na forma adjetiva, רַחוּם, ocorre 13 vezes na Bíblia hebraica, 11 vezes em combinação com חַנּוּן. O termo רַחוּם traduzido como “compaixão” não aparece na forma qal do verbo. Como um verbo denominativo, aparece no piel, e fala de um amor intenso. Deus ama intensamente; ele ama como uma mãe ama o filho que foi formado no seu ventre. A ideia transmitida é a de suavidade, ternura e gentileza motivadas por uma afeição profunda. A palavra em português “compaixão”, derivada do latim cum (com) passus (particípio passado do verbo significando suportar sofrimento) não transmite totalmente o que o termo hebraico diz; ele expressa o pensamento de que Deus, em sua ternura e gentileza, sente e suporta com seus filhos suas dores, sofrimentos e mágoas.⁵²

2.4. Misericordioso

A palavra hebraica misericordioso חַנּוּן, segundo atributo dentro da lista de atributos com os quais o SENHOR se apresenta dentro do discurso direto em Ex 34,6d, é um adjetivo derivado do termo חָנַן, mostrar favor ou ser gracioso.⁵³ A ideia é a de que o SENHOR ama o culpado que é indigno de amor.

O significado básico da raiz é “graça”, que é uma das duas traduções primárias para o seu substantivo cognato חֵן “hen”. O substantivo é primeiro um termo de beleza. Denota uma apresentação ou aspecto esteticamente agradável de alguém ou algo, e é apropriadamente a qualidade que alguém ou algo possui, mas esse uso é raro.

O verbo חָנַן significa “ser gracioso”, sendo usado quase exclusivamente no sentido derivado, “mostrar favor”, mas evidentemente também poderia ser usado no sentido

⁵⁰ Silvia SCHRÖER; Thomas STAUBLI, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, p. 96.

⁵¹ Silvia SCHRÖER; Thomas STAUBLI, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, p. 100.

⁵² Gerard V. GRONINGEN, *Criação e consumação*, p. 411.

⁵³ Benjamim DAVIDSON, *Léxico Analítico: Hebraico e Caldaico*, p. 466.

estético “possuir graça” (Pr 26,25). O mesmo significado duplo é encontrado em Grego (χάρις) “cháris”, a palavra mais usada para traduzir הֵן “hen” na LXX. Ambos os significados de (χάρις) “cháris” podem ser vistos relativamente próximos em Eclo 40,17-22.⁵⁴

No Antigo Testamento, o verbo הֵנִן aparece primeiramente no qal e no hitpael. No qal tem o significado de “ser gracioso”, “mostrar favor”. No hitpael significa “buscar favor” principalmente o favor de Deus, mas também da humanidade (Gn 42,21). Entretanto, somente o SENHOR é dito que é capaz de dar favor.

O adjetivo הַנִּין significa “gracioso”, e com uma possível exceção (Sl 112,4) é sempre usado para o SENHOR. Na maioria dos casos, הַנִּין ocorre com רַחוּם, sendo em sua forma mais antiga usado na ordem רַחוּם וְהַנִּין (Ex 34,6; Sl 86,15; 103,8), enquanto o uso posterior prefere הַנִּין וְרַחוּם (Jl 2,13; Jon 4,2; Sl 111,4; 112,4; 145,8; 2Cr 30,9; Ne 9,17-31).

A misericórdia que uma mãe demonstra a seus filhos é, רַחֵם e רַחוּם e assim também (הַנִּין) parece levar a ideia de compaixão maternal (ou paternal). Uma das pedras fundamentais do credo do SENHOR é a fórmula רַחוּם וְהַנִּין juntamente com אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי רַב־ (Sl 103, 8; 145,8; Jl 2,13; Jn 4,2; Ne 9,17) e וְאֵמֶת (Ex 34,6; Sl 86,15).⁵⁵ Esse credo (que Spieckermann⁵⁶ chama de “fórmula da compaixão”) provavelmente emergiu relativamente tarde como uma fórmula de oração no contexto das tradições de culto.

A fórmula da compaixão em Ex 34,6 é acompanhada no v. 7 pela elucidação de que o SENHOR mantém um amor inabalável “por milhares”. Sua justiça consiste em perdoar pecado e iniquidade, mas não os deixar impunes. Essa aparente contradição só pode ser entendida se a punição e o perdão forem entendidos como estágios separados. Se a punição visa restaurar uma ordem objetiva que foi infringida, ela deve ser tratada como

⁵⁴ Dafydd Rhys Ap-Thomas, “Some Aspects of the Root HNN in the OT”, JSS, 2 (1957), 128-148; H. Conzelmann and W. Zimmerli, “χάρις”, TDNT, IX (1974), 374-402, mencionado em Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer RINGGREN, **Theological Dictionary of The Old Testament**. v. 5, p. 22.

⁵⁵ David Noel FREEDMAN, “The Name of the God of Moses”, JBL, 79 (1960), 154, mencionado em Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer RINGGREN, **Theological Dictionary of The Old Testament**. v. 13, p. 448 e v. 5, p. 30 nota 26.

⁵⁶ Hermann SPIECKERMANN, mencionado no Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer RINGGREN, **Theological Dictionary of The Old Testament**. v. 13, p. 449, (nascido em 28 de outubro de 1950 em Dortmund) é um alemão estudioso bíblico, historiador da antiga religião do Oriente Próximo, e teólogo protestante que exerceu considerável influência na pesquisa bíblica hebraica.

reparação no sentido metafísico. O perdão, em contraste, é a restauração de uma relação pessoal entre o ofendido e o ofensor na livre iniciativa do primeiro. Visto neste contexto, a compaixão formulada em Ex 34,6d refere-se à capacidade de Deus perdoar, o que não é contrário à necessidade objetiva de punição.

A micronarrativa em Ex 34,6c-7d alcança um equilíbrio entre misericórdia e justiça; este equilíbrio inclina-se em favor da clemência, enfatizando a compaixão de Deus.⁵⁷

2.5. Considerações finais

Podemos facilmente averiguar que, no vasto campo do mercado religioso atual, vários tipos de teologias podem ser encontradas, tais como: “*teologia da esperança; da libertação; da inculturação e tantas outras*”, porém, dificilmente nos deparamos com uma teologia da misericórdia. A explicação para tal fenômeno, pode ser proveniente de uma mentalidade contemporânea, que parece mesmo se opor ao Deus de misericórdia, buscando tirar da vida e do coração humano a ideia dela derivada. Parece ser difícil de entender a gratuidade do amor do SENHOR. No fundo, às vezes, nossa formação religiosa nos leva a manter com Deus um relacionamento de permuta, onde somos recompensados de acordo com nossas ações. Entretanto, Deus nos ama de graça e nos enche da mesma graça para que o seu amor depositado em nós flua até o próximo.

A misericórdia divina é como a raiz, o princípio de todas as obras do SENHOR. Ela permeia com a sua força todas as obras e as domina como fonte primária de todos os dons. É ela que influi mais fortemente por isso supera inclusive a justiça, que vem somente em segundo lugar e lhe é subordinada. A obra decisiva do SENHOR, portanto, é a misericórdia. Nela se encerra o mistério de seu amor que chega ao perdão.

A benevolência é um ato de graça demonstrado pelos que mais podem (“ricos”) para com os pobres, ou pelo menos por um indivíduo com meios para quem tem pouco ou nenhum meio. É o que se pode esperar de uma pessoa em relação a seu רֵעַ “próximo”, “amigo”, “vizinho”. A benevolência é exaltada na Literatura da Sabedoria como uma virtude primordial. Portanto, a pessoa generosa é צַדִּיק, “justa” (Sl 37,21-26; 112, 4s).

⁵⁷ Hermann SPIECKERMANN, “Barmherzig und gnädig ist der Herr...”, ZAW 102 (1990) 1-18 mencionado em Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer RINGGREN, **Theological Dictionary of The Old Testament**. v. 13, p. 450.

O רָשָׁע “mal”, ao contrário, não é benevolente (Pr 21,10). De um modo geral, alguém que é gentil para com o עָנִי “pobre, aflito” será feliz (Pr 14,21). Mais importante, porém, é o conhecimento de que mostrar graça aos necessitados é honrar o SENHOR (Pr 14,31). Um empréstimo para o לָל “pobre-pequeno” é um empréstimo para o SENHOR, e o SENHOR pagará o gracioso pelo seu feito (Pr 19,17). A benevolência é um atributo divino, revestindo também de divindade aquele que age benevolentemente.

São Tomás de Aquino faz uma afirmação lapidar na Suma Teológica: “*É próprio de Deus usar de misericórdia; e é especialmente nisso que se manifesta a sua onipotência*”.⁵⁸ O grande teólogo medieval salienta o fato de que a misericórdia não expressa somente uma atitude exterior de Deus, e muito menos de fraqueza. Ela é, ao contrário, seu atributo soberano de onipotência. Além de se revelar como transcendente, santo, eterno e onipotente, Deus se revela também como misericordioso. Ou melhor, a sua onipotência manifesta-se exatamente na sua misericórdia.

Tudo isso corresponde à revelação do nome e da realidade de Deus já no Antigo Testamento. Com efeito, Deus se manifesta a Moisés como “*Eu sou aquele que sou*” (Ex 3,14), isto é, como presença prudente e onipotente. A essa primeira revelação do nome segue-se uma outra que a completa, o SENHOR passando diante de Moisés, proclama: “*O SENHOR é o SENHOR, um Deus compassivo e misericordioso, longânimo e abundante em lealdade e fidelidade, guardião de lealdade a milhares, carregador de culpa, rebeldia e pecado; mas, inocentar, não inocenta, preocupado com a culpa de pais junto a filhos e junto a netos, junto à terceira e junto à quarta (geração)*” (Ex 34,6-7).

Além de onipotente, Deus também é misericordioso. Ou melhor, esse será o nome divino mais frequentemente invocado na história do povo eleito. Segundo São Vicente de Paulo, “o segredo mais íntimo de Deus é sua misericórdia”.⁵⁹

Na Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia, o Papa Francisco afirmou de forma contundente: “Misericórdia: é a palavra que revela o mistério da Santíssima Trindade. Misericórdia: é o ato último e supremo pelo qual Deus vem ao

⁵⁸ (cf. Suma teológica de Santo Tomás de Aquino, tomo II, parte II, q. 30, a. 4c)

⁵⁹ Correspondance, v. 11, Paris, 1920, p.341.

nosso encontro. Misericórdia: é a lei fundamental que mora no coração de cada pessoa, quando vê com olhos sinceros o irmão que encontra no caminho da vida”.⁶⁰

⁶⁰ Mencionado em Dom Pedro Carlos CIPOLLINI, **O bom samaritano: O paradigma da misericórdia**, p.12.

3.“LONGÂNIMO E ABUNDANTE EM LEALDADE E FIDELIDADE” (Ex 34,6e)

Após termos dissertado, no capítulo anterior, sobre as duas qualidades atribuídas ao SENHOR, Deus de Israel, em v. 6d – “Um Deus compassivo e misericordioso” –, agora a atenção recai sobre o que é dito a respeito do SENHOR em v.6e: אַרְךָ אַפַּיִם וְרַב־תְּסֻדָּ וְאֱמֶת: “longânimo e abundante em lealdade e fidelidade”. Cabe-nos, novamente, procurar pelo significado de cada uma dessas palavras e, com isso, justificar a tradução aqui apresentada. Todavia, ao descobrir as cargas semânticas das palavras presentes no texto bíblico, a reflexão teológica favorecida pelo discurso divino em Ex 34,6c-7d aparecerá cada vez mais nitidamente.

3.1. Texto e estudo linguístico-literário

Como no capítulo anterior, ao apresentar o verseto estudado neste capítulo (v. 6e), sejam novamente repetidos os versetos já estudados nos capítulos anteriores (v. 6b-c). Assim, se corre menos o risco de isolar uma parte do discurso divino de seu contexto literário imediato.

יְהוָה יְהוָה	v. 6c	O SENHOR é o SENHOR,
אֵל רַחוּם וְסֶלֶח	v. 6d	um Deus compassivo e misericordioso,
אַרְךָ אַפַּיִם וְרַב־תְּסֻדָּ וְאֱמֶת:	v. 6e	longânimo e abundante em lealdade e fidelidade.

Outra vez encontramos abaixo das consoantes de v. 6e, no texto da *Bíblia Hebraica*, o sinal pertencente à classe dos acentos *conjuntivos* chamados *mērķa* e *ṭipphā*, exatamente embaixo das palavras אַרְךָ אַפַּיִם, que podem ser traduzidas como “longânimo”, “lento para ira” ou, da forma mais literal possível, “alongamento de narinas”, no sentido de “fôlego longo”.⁶¹ Em princípio, se observam dois sinais: o *mērķa* aberto para o lado esquerdo indica onde se inicia a sequência de palavras que formam uma expressão; o

⁶¹ Benjamim DAVIDSON, *Léxico Analítico: Hebraico e Caldaico*, p. 185.

ṭippḥā aberto para o lado direito, por sua vez, indica o momento em que termina a expressão formada por várias palavras.

O mesmo fenômeno ocorre uma segunda vez em v. 6e. Outro *mērḳa*, aberto para o lado esquerdo, indica o início de mais uma sequência de palavras que formam uma só expressão, no sentido de uma unidade de pensamento e/ou algo que deve ser juntado ao refletir sobre o que está sendo dito: ver o sinal debaixo da palavra לֵאמֹנָה “lealdade”. Contudo, desta vez, não se encontra o *ṭippḥā* aberto para o lado direito, que indicasse o fim da unidade. Uma vez que o *sof pasuq* (:) em conexão com um *sillûq*, - em baixo da palavra - אֵלֹהִים assinala o fim do versículo, não há mais a necessidade de indicar o fim da sequência da expressão por outro *ṭippḥā*.

Com isso, percebe-se como os acentos indicados pelos massoretas levam o ouvinte-leitor a juntar, primeiramente, as duas palavras אֵלֹהִים אֲרֵךְ, vendo nelas uma expressão formada por dois vocábulos, a saber, um adjetivo seguido por um substantivo. Logo em seguida, a formulação hebraica trabalha com a conjunção וְ, traduzida aqui como “e”. Como já tratado no capítulo anterior, o וְ é uma palavra escrita e dita. Funciona como conjunção coordenativa. Nesse caso, tal conjunção introduz o segundo elemento na sequência do que é dito em v. 6c, sendo que este está no mesmo nível do que o primeiro. Ou seja, de um lado, o SENHOR é pensado como “longânimo” (v. 6cα) e, de outro lado, ele é visto como “abundante em lealdade e fidelidade” (v. 6cβ).

Contudo, o que se ouve ou lê em v. 6cβ se encontra ainda mais subdividido. Percebe-se, num segundo momento, a presença do adjetivo רַב, traduzido aqui como “abundante”. Tal adjetivo, por sua vez, recebe dois complementos, formados por substantivos novamente conectados pela conjunção וְ, outra vez traduzida aqui como “e”. No entanto, esta conjunção agora funciona num nível inferior à presença da mesma conjunção usada anteriormente. Quer dizer, “o SENHOR é abundante em lealdade e fidelidade” (v. 6cβ).

Enfim, acolhendo todo o verseto 6e, percebe-se uma estrutura paralela: a primeira expressão é formada por um adjetivo seguido de um substantivo; a segunda expressão é

formada por um adjetivo seguido por dois substantivos.⁶² Com isso, ganha-se a impressão de um movimento crescente.

Finalmente, o ouvinte-leitor compreende agora a seguinte sequência de afirmações: após ter sido dito que “o SENHOR é o SENHOR” (v. 6c) e que o SENHOR é “um Deus compassivo e misericordioso” (v. 6d α - β), o discurso direto do SENHOR indica agora que ele é também “longânimo e abundante em lealdade e fidelidade” (v. 6e α - β). Todavia, cada vez mais os versetos pertencentes ao discurso direto do SENHOR, Deus de Israel, em Ex 34,6c-7d favorecem a impressão de que aqui há um trecho de *poesia lírica*,⁶³ a qual é diferente da *poesia narrativa*.⁶⁴ Ambos os gêneros são poéticos, no sentido de se tratar de textos artisticamente elaborados. No entanto, sobretudo o uso de determinadas formas verbais ou a ausência de verbos caracteriza a *poesia lírica*. Mais ainda, dentro das narrativas, justamente os discursos diretos tendem a ser *líricos*.

O ritmo poético, como afirma Alonso Schökel,⁶⁵ simplifica o ritmo natural da linguagem. Nele, é determinante a identificação da combinação das sílabas longas e breves e dos acentos; tratando-se do caso da poética hebraica.

Nos versetos lidos até agora (v. 6c-e) não apareceu um só verbo. Uma frase nominal (v. 6c) é seguida por dois complementos (v. 6d-e), sendo que as frases são compostas somente com adjetivos, substantivos e conjunções.

יְהוָה יְהוָה	v. 6c	“O SENHOR é o SENHOR,
אֵל רַחוּם וְרַחוּם	v. 6d	um Deus compassivo e misericordioso,
אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב-חֶסֶד וְאֱמֶת:	v. 6e	longânimo e abundante em lealdade e fidelidade.

⁶² Zuleica SILVANO, **Introdução à análise poética de textos bíblicos**, p. 64-68.

⁶³ A *poesia lírica*, segundo a definição tradicional, é a linguagem de conteúdo *lírico* ou *emotivo*, composta de versos e estrofes. Esse estilo literário segue alguns princípios formais, com determinadas normas: métrica, ritmo, recursos retóricos e literários próprios. (cf. Zuleica SILVANO, **Introdução à análise poética de textos bíblicos**, p. 28).

⁶⁴ A *poesia narrativa* conta uma história em verso. É uma forma relativamente longa de poesia que contém todos os elementos necessários para uma história, incluindo trama, personagens, configuração, tema e diálogo. Como histórias, os poemas narrativos apresentam um conflito, formam um clímax e terminam com uma resolução. (cf. Daniel MARGUERAT; Yvan BOURQUIN, **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**, p. 13).

⁶⁵ ALONSO Schökel, **L. Manual de poetica hebrea**, p. 52.

Além disso, percebe-se que, em tamanho, os versetos aumentam. Em número de palavras se observa a seguinte sequência: duas palavras (v. 6c), três palavras (v. 6d) e cinco palavras (v. 6e). Ou seja, v. 6e não apenas fala da “longanimidade” e “abundância” do SENHOR, Deus de Israel, mas, poeticamente, por ser composto por um número maior de palavras, é um verseto mais longo e abundante. Parece que, no nível da linguagem, ocorre algo que quer apoiar o que, teologicamente, está sendo refletido.

Enfim, ao analisarmos os primeiros três versetos do discurso direto do SENHOR aqui estudado, observamos que não é descrita nenhuma ação do Deus de Israel. Como já dito, não há a presença de verbos. No entanto, prevalece a insistência na descrição em determinadas características atribuídas ao SENHOR, Deus de Israel, sendo que estas seriam perenes ou eternas. Eis a tônica do *discurso lírico*.

3.2. Longânimo

Longanimidade é um substantivo feminino, e em português deriva do latim *longanimitas* e, define alguém que possui a característica ou qualidade de grandeza de ânimo, uma pessoa que encara com coragem as adversidades a favor de alguém, bastante relacionado à paciência e à temperança. Este termo está relacionado com o ato de ser bondoso ou generoso. Na Bíblia, essa palavra geralmente traduz dois termos originais, um hebraico e outro grego.

O grego do Novo Testamento utiliza μακροθυμία, (*makrothymia*) e significa “paciência”, “tolerância”, “clemência”, “constância”, “perseverança” ou “firmeza”.

O hebraico do Antigo Testamento utiliza אָרֶךְ אַפַּיִם e transmite a ideia de “longo”, “comprido”, significando literalmente “respiração longa” ou “alongamento de narinas”. Esse significado literal se refere ao conceito de que quando a ira se manifesta ela é acompanhada de uma קֶצֶר רִיחַ respiração rápida e curta, pelo fato de a pessoa estar *excitado, irado, nervoso*, (Pr 14,29) ao contrário da respiração calma e longa daquele que é paciente e longânimo.⁶⁶

⁶⁶ Hans Walter WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 57

A construção אָרְךָ אַפַּיִם é encontrada 11 vezes na Bíblia hebraica, mas nem sempre a palavra longanimidade é utilizada para traduzir o hebraico original no Antigo Testamento, pois ao invés dela, muitas versões utilizam a expressão “*tardio em irar-se*”.

A longanimidade é frequentemente aplicada a Deus, como pode ser visto em (Ex 34,6; Nm 14,18; Sl 88,15; Ne 9,17; Jl 1,13; Na 1,3). O SENHOR respira longa e profundamente quando é ofendido; quando provocado, ele não reage imediatamente, veementemente, violentamente. Ele tem e exercita autocontrole sem ser “acomodado” ou preparado para negligenciar ou desculpar.⁶⁷ Tanto com os justos e os ímpios, Deus é paciente. Em vez de punir imediatamente os pecadores, dá-lhes tempo para refletir, melhorar e arrepender-se. Cheio de misericórdia com a pessoa correta e também com a incorreta. Ele é gentil mesmo para aqueles que não têm méritos pessoais.⁶⁸

Quando a Bíblia diz que Deus é longânimo, devemos entender que está sendo feita uma referência especial ao seu caráter misericordioso para com os homens pecadores, que pela rebeldia, mereciam nada mais do que apenas a severa punição. Assim, a longanimidade é uma das características reveladas através dos atributos de Deus. Desta forma, podemos perceber que, uma das pedras fundamentais do credo do SENHOR é a fórmula אָרְךָ אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד (Sl 103, 8; 145,8; Joel 2,13; Jn 4,2; Ne 9,17) e נְאֻמָּת (Ex 34,6; Sl 86,15).⁶⁹ Onde o SENHOR apresenta toda a sua bondade.

3.3. O nariz: fúria e paciência⁷⁰

O nariz é o órgão do olfato que se alegra por meio de odores agradáveis, como o de uma maçã ou o do amado (Ct 7,9), ou pode ser ofendido pelo mau cheiro, seja de excrementos ou de cadáveres (Am 4,10). Por meio do nariz, Deus insuflou na pessoa humana a vida em forma de ar, o qual entra e sai pelas narinas, enquanto a pessoa for uma garganta vivente (Gn 2,7).

⁶⁷ Gerard V. GRONINGEN, *Criação e consumação*, p. 409.

⁶⁸ Nosson SCHERMAN, *The Chumash*, p. 508.

⁶⁹ L. Perlitt, BUNDESTHEOLOGIE im AT. WMANT 36 (1969), 203-32; E. AURELIUS, Das Fiirbitter Israels. CBOT27 (1988), 117; SCHMIDT, 90, mencionado em Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer INGGREN, *Theological Dictionary of The Old Testament*. v. 13, p. 448-449.

⁷⁰ Silvia SCHROER; Thomas STAUBLI, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, p. 123-125.

Em sentido figurado, um “nariz forte” pode significar determinação e um “nariz arrebitado” pode significar presunção. Com mais frequência, no Antigo Testamento se fala de um nariz fumegante. Essa metáfora está na base da imagem ‘fumaça de raiva’. Um exemplo é Elihu, um amigo de Jó, que permite somente seus amigos mais velhos falar, até que não pode mais conter sua raiva (Jó 32,2-3). Na tradução alemã da Bíblia, em vez de nariz, aparece “ira”. Com isso, porém, perde-se a referência metafórico-antropológica da palavra.

No Antigo Testamento, com muito mais frequência se fala da ira de Deus - e com isso também do seu nariz - do que da ira humana. A ira de Deus se inflama quando seu comprido nariz, vale dizer, sua “paciência” se esgota. O nariz, assim, faz concorrência com o útero, cuja misericórdia doadora da vida determina o fundamento do ser de Deus. O motivo para a ira de Deus é sempre um acontecimento histórico que frustra o plano de Deus, ou seja, a proteção da vida.

Quando consideramos que em toda a história bíblica não se fala uma única vez sequer de um acesso de ira de uma mulher, poderíamos dizer que o nariz inflamado, em contraste com o útero, personifica um aspecto masculino de Deus.

No culto, procurava-se acalmar o irascível nariz de Deus por meio do agradável odor dos holocaustos. A julgar pelas liturgias ortodoxas e católicas, a receita se conservou até hoje, ao passo que o monarquismo e o protestantismo atribuem unicamente à oração a capacidade de abrandar o nariz de Deus e permitir que sua face brilhe outra vez.

Falar de אַרְרֵי אַפִּים, portanto, é falar de um Deus lento em ira, “longânimo” que respira profundamente antes de tomar decisão em julgar.

3.4. Abundante em lealdade e fidelidade

Quando voltamos o nosso olhar para a segunda parte do (v. 6e), notamos que o SENHOR se diz רַב־חֶסֶד וְאֱמֻנָה “abundante em lealdade e fidelidade/verdade”.

A palavra רַב é um adjetivo masculino singular constructo que indica quantidade, “muito” e a palavra חֶסֶד é um substantivo comum masculino singular absoluto, “comprometimento”, “solidariedade”, “lealdade”, “amizade”, “bondade”, “fidelidade”, “benevolência”, “piedade”, “favor”, “amor”. (Abundante em amor, benevolência, bondade, lealdade).

A palavra אֱמֶת é um substantivo comum feminino singular absoluto, “verdade”, “fidelidade”, “firmeza”. O modificador רב “grande” deve ser entendido como qualificador de ambos, “רַב־אֱמֶת” e “רַב־חֶסֶד”. O que significa dizer que o SENHOR é absolutamente confiável na manutenção e demonstração do seu amor pelo seu povo.

O termo hebraico אֱמֶת expressa um conceito que é traduzido como *benevolência*, *benignidade*, *fidelidade*, *misericórdia*. Um pensamento básico é o de que o SENHOR, sem obrigação, revela seu amor ao necessitado, ferido, sofredor. Também pode conotar o pensamento de verdade; o SENHOR é completa e inteiramente fiel a si mesmo, à sua palavra, e ao seu pacto com seu povo.

Convém contextualizar o termo חֶסֶד à família de palavras em hebraico que remete a três raízes: חסד – רחם – חנן. Conjuntamente aparecem 369 vezes, isto sem considerar os textos que não correspondem ao original hebraico.⁷¹ Os significados destes três termos no Antigo Testamento convergem para a tradução como “misericórdia”, mas devido a riqueza e complexidade semântica aparecem, dependendo do contexto e tradução como “bondade”, “benignidade”, “solidariedade”, “graça”, “lealdade”, “agir lentamente”, “amor constante”, “ter misericórdia de”, “ser gracioso”, “misericordioso”, “favor”, “sentimento fraternal e maternal”, “terna misericórdia”, “devoção” e “generosidade”.

Quanto à procura da etimologia do termo חֶסֶד, chega-se ao conceito de Snaith⁷² que no Antigo Testamento tem o significado de “intensidade” e “agudeza”.⁷³ Entretanto, é difícil traduzir חֶסֶד para o português. A ‘ARA’, por via de regra traduz a palavra por “misericórdia”, a Bíblia de Jerusalém por “graça”. A Septuaginta também usa: ἐλεος (“misericórdia”). Duas vezes (em Ester) ela usa χαρις (“graça”).

O que vemos no Antigo Testamento é que a palavra חֶסֶד contém dois elementos básicos. Um é a ideia de força, lealdade, fidelidade. O outro é a ideia de bondade, misericórdia e graça. Talvez “dedicação” capte os dois elementos da palavra. Focalizando mais o conceito חֶסֶד pode-se afirmar que sua riqueza se encontra testemunhada nas Sagradas Escrituras, pois, como Povo de Deus os hebreus experimentaram e viveram da piedade e misericórdia do SENHOR, isto desde os primórdios de sua formação.

⁷¹ Dominique CERBELAUD, “Misericórdia” In *Dicionário Crítico de Teologia*, p. 1150.

⁷² Foi professor de Antigo Testamento no Wesley College em 1936.

⁷³ J.W.L. HOAD, “Misericórdia”, “Misericordioso” In *O Novo Dicionário da Bíblia*, p. 1054.

3.5. Considerações finais

Em sua revelação, o Deus de Israel sempre tratou com compaixão o Povo eleito, preferindo a misericórdia do que a ira merecida (cf. Os 11,8s). Frente aos pecados do povo, Deus não se cansa de revelar livremente a sua imensa misericórdia.⁷⁴

Por isso pode-se afirmar que a rica e longa história do Povo de Deus se entrelaça à revelação e experiência com a misericórdia divina harmonizada à sua justiça, embora a ultrapasse muitas vezes em prol do Povo. Desta forma, a misericórdia fez história de salvação pessoal e comunitária com reflexos sociais.

Por iniciativa divina, o Deus misericordioso fez continuamente aliança com o Povo por Ele próprio formado e eleito, não obstante ter muitas infidelidades. Também como prova da compaixão divina, quando pecavam, por diversas vezes houve um envio profético, para serem exortados a recorrer à misericórdia divina (cf. Is 1,18; 51,4-16); a fim de renovarem a aliança com Deus (cf. Ne 9); buscarem ao Deus Esposo compassivo e paciente para com a falta de amor da Amada (Povo) (cf. Jr 31,20). A experiência histórica do Êxodo também frutificou em obras e palavras divinas, devido a “*lealdade e fidelidade*” (תַּחֲנוּן וְדָבָר) de Deus, o qual ouve com compaixão o clamor do povo sofredor e assim decide libertá-los do Egito, mesmo sabendo que poderá ser traído (cf. Ex 3,7; 34).

Uma misericórdia paterna que considera e trata Israel como filho primogênito (cf. Ex 4,22), a ponto de triunfar sobre a justiça, sem contradizê-la, seja frente às misérias de membros desconhecidos, ou de um rei Davi, que peca e se arrepende profundamente (cf. Sam 11; 12; 24,10); o descendente Salomão recorre sabiamente à misericórdia pela oração (1Sm 8,22-53) e tantos patriarcas, reis, profetas e outros membros do Povo de Deus ou demais povos.⁷⁵

O Antigo Testamento fala com frequência da “abundância” ou “grandiosidade” da דְּבָרִים de Deus (Ex 34.6; Nm 14.19; Ne 9.17; 13.22; Sl 5.7; 36.5; 69.13). Uma vez o salmista diz: “A terra, SENHOR, está cheia da tua דְּבָרִים (bondade, Sl 119.64)”. Três vezes o salmista diz que o דְּבָרִים de Deus se estende até o céu, e sua *fidelidade* (תַּחֲנוּן) alcança as nuvens (Sl 36.5; 57.10; 108.4). A ideia é que seus דְּבָרִים e תַּחֲנוּן não podem ser medidos.⁷⁶

⁷⁴ Johannes Baptist BAUER, “Misericórdia”: In *Dicionário Bíblico-Teológico*, p. 265.

⁷⁵ Cf. Carta Encíclica **Dives in misericordia** de João Paulo II, sobre a Misericórdia Divina, No IV.

⁷⁶ Cf. F. ASENIO, *Misericordia et veritas* (diss., Pontifical Biblical Institute, 1947). AG, 48 (1949); R. BULTMANN, “Ελεος” B, TDNT, II, 479-482; A. CAQUOT, “Les ‘graces de David’:

A חסד de Deus é ativa, social e duradoura. É um ato que preserva ou promove a vida. É uma intervenção em nome de alguém que sofre de infelicidade ou angústia. É demonstração de amizade ou piedade. Assim, a tradução mais apropriada de חסד seria “lealdade”, “graça”, “bondade” ou mesmo “fidelidade”.⁷⁷

A propos d’Isaie 55/3b,” Sem, 15 (1965), 45-49; I. ELBOGEN, “ חסד , Verpflichtung, Verheissung, Bekraftigung,” Oriental Studies. Festschrift P. HAUPT (Baltimore, 1926), 43-46; N. GLUECK, Hesed in the Bible (Eng. Trans. 1967; repr. New York, 1975); J. P. HYATT, “The God of love in the OT,” To Do & To Teach. Festschrift C. L. PYATT (Lexington, Ky., 1953), 15-26; A. JEPSEN, “Gnade und Barmherzigkeit im AT,” KuD, 7 (1961), 261-171; A. R. JOHSON, “HESED and HASID,” Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes. Festschrift S. MOWINCKEL. NTT, 56 (1955), 100-112; W. F. LOFTHOUSE, “Hen and Hesed in the OT,” ZAW, 51 (1933), 29-35; U. MASING, “Der Begriff hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch,” Charisteria J. KOPP (Stockholm, 1954), 27-63; J. A. MONTGOMERY “Hebrew Hesed and Greek Charis,” HThR, 32 (1939), 97-102; N. H. SNAITH, “The Meaning of חסד ,” ExpT, 55 (1943?44), 108-110; R. SORG, Hesed and Hasid in the Psalms (St Louis, 1953); H. J. STOEBE, Bedeutung und Geschichte des Begriffes hasad (diss., Munster, 1951), mencionado em Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer RINGGREN, **Theological Dictionary of The Old Testament**, v. 5, p. 44-45.

⁷⁷ Antônio Renato Gusso: **Gramática instrumental do hebraico**. p. 271.

4. “GUARDIÃO DE LEALDADE A MILHARES” (V. 7a)

Como abordado no capítulo anterior, a “abundância” ou “grandiosidade da lealdade” do SENHOR (v. 6e: **הַסֵּד**) perpassa o tempo e a história num relacionamento amoroso e “verdadeiro” (v. 6e: **אֱמֶת**) com o povo eleito, sendo que ela se estende a milhares. Todavia, falar de uma fidelidade a milhares também pode ser entendido como uma delimitação, segundo a qual nem todos estejam necessariamente contemplados.

Neste quarto capítulo, dando continuidade ao estudo do discurso direto do SENHOR em Ex 34,6c-7d, investigaremos, sobretudo, o verbo hebraico **נָצַר** (v. 7a), o qual parece indicar, por excelência, o ato divino de “guardar”, “manter” e/ou “vigiar” a fidelidade do Deus de Israel “a milhares” (v. 7a: **נָצַר הַסֵּד לְאַלְפִים**).

4.1. Texto e estudo linguístico-literário

De início, acompanharemos novamente o texto hebraico, observando o desenvolvimento do discurso direto e a trama ou a sequência de ações proposta por parte de quem se pronuncia aqui. Para não perdermos o contexto imediato do elemento a ser pesquisado agora, que é o verseto em v. 7a, a seguinte tabela repete outra vez os elementos estudados anteriormente.⁷⁸

יְהוָה יְהוָה	v. 6c	O SENHOR é o SENHOR,
אֵל רַחוּם וְחַנּוּן	v. 6d	um Deus compassivo e misericordioso,
אָרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וְאֱמֶת:	v. 6e	longânimo e abundante em lealdade e fidelidade.
נָצַר הַסֵּד לְאַלְפִים	v. 7a	guardião de lealdade a milhares,

A formulação em v. 7a se inicia com um *particípio ativo* na forma do *singular masculino absoluto*. Somente isso já chama a atenção do ouvinte-leitor do discurso direto do SENHOR em Ex 34,6c-7d. Trata-se, pois, da primeira *forma verbal* que está sendo usado. Até agora, pois, somente *substantivos*, *adjetivos* e *conjunções* tinham ganho presença. Todavia, o *particípio ativo*, para o qual não existe uma forma diretamente

⁷⁸ Como já citado no primeiro capítulo, em vista da questão de como o texto massorético propõe juntar ou separar as palavras, indicamos as leituras de Edson de Faria FRANCISCO, **Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao Texto Massorético**, p. 202-213, e Emanuel TOV, **Der Text der Hebräischen Bibel**, p. 54-58.

equivalente na língua portuguesa, não é um *verbo finito*, no sentido de aqui estar um *verbo conjugado* ou *flexionado*. Pelo contrário, o *particípio* é um *verbo substantivado*, sendo que suas *dimensões temporais* não se encontram definidas. Nesse sentido, a expressão verbal em v. 7a, em princípio, afirma que o SENHOR sempre “guardou”, “guarda” e “guardará” sua “lealdade a milhares”.

O *particípio*, por sua vez, pede um *complemento*. Assim, sem ser usada a partícula וְ , a qual, comumente, introduz o *objeto direto* na frase hebraica, o *particípio ativo* aqui traduzido como “guardião” é seguido pelo vocábulo “lealdade” (דִּלְדָּלָה). Compreende-se, portanto, que o SENHOR, por meio de seu discurso direto, se autodescreve como “quem guardou, guarda e guardará lealdade” (v. 7a). Aliás, surge com a presença do vocábulo “lealdade” a primeira repetição, e, com isso, um paralelismo chamativo no discurso aqui estudado, uma vez que o mesmo substantivo já ganhou presença no verseto anterior (ver דִּלְדָּלָה v. 6e).

Falta outro complemento. A expressão, pois, suscita diretamente a questão a respeito do direcionamento de tal ação divina. Assim, aparece, no texto hebraico de Ex 34,6c-7d, a primeira *preposição*, sendo que esta introduz o *primeiro numeral*. Ou seja, ouve-se ou lê-se o *objeto indireto* “a milhares” (v. 7a: אֶלְפֵּי). Eis o endereço para a “lealdade” do SENHOR (v. 7a).

Finalmente, seja ainda dito que o verseto em v. 7a ocupa, em meio aos *sete versetos* que formam o discurso direto do SENHOR em Ex 34,6c-7d, justamente a *posição central*. Os três versetos em v. 6c-e, pois, antecedem o que se ouve ou lê em v. 7a, sendo que outros três versetos (v. 7b-d) irão seguir o que se ouve ou lê em v. 7a. Tal *centralidade*, em princípio, é mais facilmente percebida e valorizada por quem ouve ou lê o texto aqui estando em hebraico. Todavia, o que assume destaque por meio da *forma* e, com isso, em meio à *configuração poética* dada ao texto, também ganha *realce* no que se refere à reflexão teológica promovida pelas palavras artisticamente compostas. Vale, pois, para a poesia hebraica o seguinte princípio: o que deve ganhar *centralidade* no pensamento, em geral, ocupa o *centro* na composição literária.

4.2. Objetos a serem protegidos

Uma análise daquilo que é o objeto de proteção na *Sagrada Escritura*, ajuda a identificar o devido campo semântico do vocábulo.

Primeiro podemos identificar algumas coisas materiais, tais como *plantações* ou *instalações militares*, como por exemplo: uma *vinha*, (Jó 27,18); uma *figueira*, (Pr 27,18); *fortificações*, (Na 2,2), que precisam ser guardadas. Aqueles que são colocados nessas funções são chamados de “vigias” ou “atalaias” (particípio plural ativo do qal, נוֹצְרִים, Jr 31,6; 2 Rs 17,9; 18,8). O próprio SENHOR é considerado como um guardador ou vigia de sua vinha, Israel, e de todos os homens em geral (Is 27,3; Jó 7,20).

Segundo, num sentido ético, podemos identificar que existem partes do corpo a serem guardadas: a) A boca (Pr 13,3; Sl 141,3); b) Os caminhos da vida de alguém (Pr 16,17); c) O coração (Pr 4,23); d) A língua (Sl 34,14).

Terceiro, existe o conceito de “guardar fielmente”. Geralmente essa ideia gira em torno da observância da aliança ou da lei do SENHOR. O próprio SENHOR é aquele que mantém um amor leal (חֶסֶד) para com milhares (Ex 34,7).

Mas os homens mortais também são responsáveis por guardar a aliança (Dt 33,9; Sl 25,10) e os preceitos ou lei de Deus (Sl 78,7; 105,45; 119,2,22,33-34,56,69,100,115,129,145). Até mesmo as ordens dadas pelos pais (Pr 6,20; 28,7) e a disciplina da sabedoria (Pr 3,1,21; 4,13; 5,2) requerem o mesmo tipo de fiel observância.

Faz-se referência a Deus como aquele que guarda do perigo ou preserva a vida do homem (Sl 25,20; 40,12; Pr 24,12), o rei (Sl 61,8), a paz (Is 26,3), Israel (Dt 32,10; Is 42,6; 49,8), os fiéis e suas vidas (Sl 31,24; Pr 2,8) e o conhecimento (Pr 22,12). O SENHOR também protege os justos daqueles de sua geração (Sl 12,8), das dificuldades (Sl 32,7), das tramas secretas dos ímpios (Sl 64,2) e do homem violento (Sl 140,2,5). A sabedoria guarda aqueles que não a abandonam (Pr 4,6). De igual forma a discricção toma conta de seus filhos (Pr 2,11), e a justiça toma conta daqueles que andam integralmente (Pr 13,6).

O SENHOR em seu discurso (Ex 34,7a) não diz ser guardião de lealdade a “*todos*”; ele sempre revelará sua benignidade e misericórdia a “*muitas pessoas*”. “*Ele se compraz naqueles que o temem, naqueles que esperam na sua fidelidade*” (Sl 147,11). E esta bondade e misericórdia é particularmente demonstrada através da remoção da fonte da necessidade, da dor e do sofrimento.⁷⁹ “Guardar”, destaca a obra protetora do SENHOR.

⁷⁹ Gerard V. GRONINGEN, *Criação e consumação*, p. 411.

Experimentar a face resplandecente dele era um sentimento amigável da presença de Deus para auxílio e favor (Sl 31,16; 67,1; 80,3,7).⁸⁰

Para compreendermos esta determinação do SENHOR em ser guardião de lealdade a “milhares”, podendo até mesmo ponderar que a promessa não se estende a “todos”, torna-se aqui favorável, retornar ao contexto no qual nossa micronarrativa está incluída, “a renovação da aliança”, fazendo uma ligação entre os capítulos 33,19 (promessa) e 34,6-7 (cumprimento).

4.3. Relação promessa cumprimento entre Ex 33,19 e 34,6-7

O contexto literário de Ex 34,6-7 é imediatamente subsequente ao texto de Ex 33,18-23, e descreve a “renovação da aliança” com a devida “Teofania” (cf. Ex 34,1-9) nele prometida. As duas grandes experiências religiosas de Israel, a experiência da “Palavra de Deus” pelos profetas e a experiência de “sua presença no culto” tendem ambas para uma experiência privilegiada: “ver Deus”.⁸¹

Como apresentaremos na tabela que segue, Êxodo 34,6-7, pode ser compreendido em sua totalidade, se relacionado com Êxodo 33,19, onde fica evidenciado; caso ainda restem dúvidas, quem é o sujeito do *discurso direto* dentro de nossa narrativa.⁸² Sendo assim, no intuito de proporcionar uma melhor visualização e entendimento, apresentamos os dois textos paralelamente:

Êxodo 33,19	Êxodo 34,6
...E disse: “Eu farei passar toda a minha bondade diante de ti e proclamarei diante de ti o nome do Senhor. Terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e terei compaixão de quem eu me compadecer”.	E o Senhor passou diante da face dele e proclamou: “O Senhor é o Senhor! Um Deus compassivo e misericordioso, longânimo e abundante em lealdade e fidelidade....

⁸⁰ Ralph L. SMITH, **Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem**, p. 166.

⁸¹ Tânia M. C. MAIA, **Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18**, p. 40.

⁸² Tânia M. C. MAIA, **Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18**, p. 26.

É evidente a ligação de 34,6 com 33,19 e pode ser expressa como relação de promessa e cumprimento. Mas, agora, o acento é colocado naquilo que se passa no monte, isto é, na proclamação pelo próprio SENHOR de seu Nome e de suas características (cf. 34,6). O SENHOR havia indicado o lugar no qual Moisés devia colocar-se (cf. 33,21): “Eis aqui junto a mim”, diz Ele; e em 34,5 lê-se: “E desceu na nuvem e parou perto dele”. Igualmente a promessa de uma revelação inteiramente particular “Farei passar...”, “me compadecerei...”, “e proclamarei o nome do SENHOR” do v. 33,19 faz encontro com 34,6: Passou diante dele e proclamou: “*O SENHOR é o SENHOR, um Deus compassivo e misericordioso*”.⁸³

Podemos verificar que há uma sequência de sentenças articuladas como resposta (cf. vv. 19-23) em torno da petição de Moisés (cf. v. 18).⁸⁴ As frases declarativas que têm o SENHOR como sujeito (cf. vv. 19-23) são indícios de uma finalidade precisa e que veiculam uma mensagem teológica já cristalizada (cf. 33,19b // 34,6; e também Jn 4,2ss; Sl 85,5; 111,4b).

A natureza de Deus é aqui definida como “bondade”, no hebraico *טוב*, e este termo é mais particularmente descrito em termos de “*graça*” e *misericórdia*”.⁸⁵ O objeto da graça e da misericórdia divina é a pecaminosa nação israelita, onde sem esta qualidade de benevolência como característica básica de Deus, Israel estaria irremediavelmente perdido.

A afirmação feita em Ex 33,19: “*Terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia*”, (Literalmente, “mostrarei graça, lealdade a quem eu mostrar graça, lealdade”) evidencia que a decisão sobre quem será beneficiário de sua lealdade, cabe inteiramente ao SENHOR. Tal afirmação faz eco em Ex 34,7a, “*Guardião de lealdade a milhares*”, os quais ele decidirá quem são, em vista da infidelidade do povo no episódio do bezerro de ouro.

Como podemos ver, nosso texto está inserido dentro de uma longa unidade narrativa, Ex 32-34 onde é descrita, de forma condensada e seleta, toda a história de Israel com seus conflitos e esperanças, na qual se destaca a figura de Moisés, o mediador entre Deus e o povo.

⁸³ B. CHIESA, *Un Dio di Misericordia e di Grazia*, p. 108.

⁸⁴ O v. 18a inicia uma série de quatro frases imediatamente subsequentes começadas pela forma verbal *wayomer* vv. 19, 20, 21.

⁸⁵ R. Alan COLE, *Êxodo: Introdução E Comentário*, p. 218-219.

4.4. Unidade narrativa de Ex 32-34

Estudiosos do bloco afirmam a existência de textos muito antigos pelo menos nas grandes linhas.⁸⁶ Mas, apesar de seus numerosos problemas, pode-se discernir neste capítulo 34 uma estrutura centralizada na teofania com a devida renovação da aliança:

- a) vv. 1-4: preparativos;
- b) vv. 5-8: teofania;
- b') vv. 9-26: renovação da aliança;
- a') vv. 27-35: conclusão.

A narrativa dessa renovação da aliança retoma o começo da perícope do Sinai⁸⁷ (cap. 19). A ordem para Moisés lavar duas tábuas semelhantes às primeiras⁸⁸ (cf. v. 34,1) é seguida da advertência que somente ele poderá subir ao monte (cf. v. 34,3). É enfatizado pelo uso da 1ª pessoa וְכָתַבְתִּי “*escreverei*”, que é Deus quem escreverá as novas tábuas, como havia escrito as primeiras⁸⁹ (cf. 34,1. 28b) e de novo o SENHOR descenderá ao monte na nuvem (cf. 34,5a).

Mais uma vez, Moisés permanece no monte por 40 dias e por 40 noites, (cf. v. 28). Já na parte mais importante da narrativa como um todo está a autorrevelação do SENHOR⁹⁰ (cf. 34,5-7). A aparição e a presença divina são descritas com os elementos habituais para tais descrições.

No confronto com a precedente teofania (cf. Ex 19), o texto parece extremamente sóbrio. O único elemento atmosférico presente é a nuvem, na qual Deus desce (cf. 19,18-20). A teofania descrita neste texto que conclui o diálogo do SENHOR com Moisés é a

⁸⁶ B. CHIESA, *Un Dio di Misericordia e di Grazia*, p. 108.

⁸⁷ Uma referência à primeira subida de Moisés (19,3; 24,12) é feita quando ele se encontra na montanha. A relação que segue é tão clara quanto como aparece nos versículos iniciais (2-3), os quais nos recordam a tal ponto os preparativos lembrados em 19, 11-12 e 24,12-15a, que é um passo lógico para procurar a situação originária de todo o cap. 34 precisamente neste contexto.

⁸⁸ “Como as primeiras” (v. 1). Aqui está uma pequena indicação que é de fato uma renovação.

⁸⁹ São antes de tudo as indicações contraditórias relativas ao conteúdo das tábuas (cap. 34, 1. 27. 28b) e à pessoa que as escreveu (34,1. 27) que tornam difícil uma compreensão coerente de Ex 34. Se seguirmos a linha narrativa principal, temos que admitir – conforme o contexto e a lógica da composição – que foi o SENHOR que escreveu as novas tábuas, com o conteúdo das primeiras: isto é, com os dez mandamentos (34,1. 28b). Ora, a apresentação dos vv. 11-27 é diferente. Parece que o sentido desta passagem é dado em primeiro lugar por suas relações com a composição. Cf. E. BLUM, *Israel no monte de Deus*. In: ALBERT de PURY, (Org.). *O Pentateuco em Questão*, p. 223.

⁹⁰ W. EERDMANS, *Exodus*, p. 300.

realização do que foi anunciado e preparado em 33,19 e nesse mesmo tempo principia a proclamação do Decálogo e a renovação da aliança.

Em 40,34-38, o SENHOR toma posse da “Tenda do Encontro”, isto é, “A nuvem cobriu toda a tenda do Encontro, e a glória do SENHOR encheu a habitação” (40,34; cf. 29,43-46). A “glória” e a “nuvem” são os grandes símbolos dessa presença.⁹¹

Após a invocação de Moisés (cf. v. 34,5b), realiza-se a promessa feita em 33,18-23. Deus realmente não se faz conhecer como ideia, mas se manifesta no seu agir, no seu caminho em meio ao povo (cf. 34,9 e 33,13. 15). Esta convicção é expressa na declaração do SENHOR, contida no v. 6, onde o acento é posto sobre a רחום *compaixão* e a חַנּוּן *misericórdia* de Deus, sobre sua disposição ao perdão e à sua abundância de amor e fidelidade. Todos estes atributos concorrem para fazer conhecer ao homem qual Deus que se une a ele na aliança.⁹²

4.5. Considerações finais

Na infinidade livre de Deus, não há limite no doar-se; no ato de guardar fielmente aqueles que o temem e esperam na sua fidelidade (*seus filhos*). O Antigo Testamento reconhece o SENHOR como Pai, mas tal paternidade nunca é estendida a todos os homens. Que estes sejam filhos de Deus não depende do nascimento ou da natureza deles, mas da escolha de Deus. Israel é reconhecido como filho de Deus ou seu primogênito porque o SENHOR o escolheu entre todas as nações como propriedade sua.

Na época da libertação da escravidão do Egito, o SENHOR mandou dizer ao faraó: “Assim diz o SENHOR: Israel é o meu filho primogênito e eu ordeno a você que deixe meu filho sair para que me sirva” (Ex 4,22-23). Moisés também precisou lembrar ao povo que o SENHOR havia estabelecido uma relação especial com ele: “Ele não é o pai e criador de vocês? Ele próprio fez você e o sustentou” (Dt 32,6). No livro da Sabedoria, o justo que observa a lei de Deus e pratica a justiça considera Deus como seu pai e a si mesmo como “filho de Deus” (cf. Sb 2,12-18). Apesar disso, a filiação divina não compete ao homem por natureza ou direito; depende, ao contrário, da eleição gratuita por parte do

⁹¹ Poder-se-ia ver aí uma ligação com Ez 43,1-7, onde a “glória do SENHOR” voltou ao templo de onde partira (Ez 10, 18-22). Para a comunidade pós-exílio, a consagração da tenda devia selar um momento chave para a história de Israel. Cf. J. L. SKA, **Introdução à Leitura do Pentateuco**, p. 42.

⁹² B. CHIESA, **Un Dio di Misericordia e di Grazia**, p. 108.

SENHOR.⁹³ Do mesmo modo, quando falamos de um Deus guardião de lealdade a milhares, estamos falando da livre ação do SENHOR em guardar sua lealdade aos seus eleitos.

A eleição como filho de Deus não nos autoriza a ser triunfalistas, ou a olhar do alto aqueles que não chegaram à fé. Nenhum fiel pode vangloriar-se diante de Deus, pois a salvação é apenas um dom (cf. 1Cor 1,26.31;4,4). No Novo Testamento, vemos que Jesus, dirigindo-se aos discípulos, descreve o comportamento de Deus em relação aos pecadores não simplesmente em termos de extrema seriedade, mas de paciência e amor (Mt 5,43-48).

⁹³ Euclides Martins Balancin, **Deus, Pai de misericórdia**, p. 28-34.

5. “CARREGADOR DE CULPA, REBELDIA E PECADO” (V. 7b)

Dando seguimento a nossa dissertação de mestrado, avançamos agora, dentro do contexto do discurso direto do SENHOR Deus de Israel, com a análise do verseto 7b, no qual, o SENHOR se diz: נִשָּׂא עֲוֹן וּפְשָׁע וְחַטָּאת “carregador de culpa, rebeldia e pecado”. Uma vez mais, a fim de não perdermos o contexto imediato de nosso texto, proporcionando ao nosso ouvinte leitor uma visão panorâmica de todo o conjunto até aqui estudado, apresentamos a segmentação do texto com os versetos anteriormente trabalhados (6c-d-e, 7a), acrescentando o verseto 7b no quadro ilustrativo abaixo.

5.1. Texto e estudo linguístico-literário

יְהוָה יְהוָה	v. 6c	O SENHOR é o SENHOR,
אֵל רַחוּם וְחַנּוּן	v. 6d	um Deus compassivo e misericordioso,
אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וְאֱמֶת:	v. 6e	longânimo e abundante em lealdade e fidelidade,
נֹצֵר חֶסֶד לְאֲלָפִים	v. 7a	guardião de lealdade a milhares,
נִשָּׂא עֲוֹן וּפְשָׁע וְחַטָּאת	v. 7b	carregador de culpa, rebeldia e pecado;

Podemos, mais uma vez, notar como os sinais massoréticos continuam a manter a melodia poética de nosso texto, ditando com maestria a entonação e as pausas pertinentes à sua harmonia. Assim, habilmente, propõe a junção e separação das frases. Na composição do verseto em v. 7b, encontramos quatro acentos massoréticos que condicionam a melodia e a entonação da leitura: o *mērķa*, um acento servo, pertencente à classe dos acentos *conjuntivos*, também conhecido como alongador, embaixo das palavras נִשָּׂא עֲוֹן, indica que essas palavras devem ser lidas sem separação. O *tipphā’*, por sua vez, divisor de unidade, presente embaixo da palavra פְּשָׁע, indica onde se deve fazer uma breve pausa na leitura. Finalmente, tais acentos são completados pelo acento *’atnah*, principal acento divisor entre os versetos v. 7b e v. 7c, o qual está debaixo da palavra חַטָּאת (*pecado*). O *’atnah* é a segunda maior pausa possível no sistema dos acentos massoréticos, sendo

que, entre os *acentos separadores* ou *distinctivi*, ele adquire a função de dividir um versículo em duas partes, propondo que se faça uma pausa maior neste momento.⁹⁴

Assim como o verseto anterior em v. 7a, também o verseto em v. 7b inicia com um particípio ativo singular masculino no grau verbal do *Qal*. Enquanto o SENHOR, Deus de Israel, estava sendo contemplado como “quem guarda” ou “guardião” em v. 7a, agora, no início de v. 7b, ele é pensado como “quem carrega” ou “carregador”. Com esse paralelismo no que se refere à forma verbal garante-se a conexão e o fluxo do discurso. Além disso, o paralelismo, de certa forma, é mais audível em hebraico do que no português. Existe, pois, uma pronúncia semelhante ou paronomásia entre נֹצֵר (guardião) e נִשָּׂא (carregador). Ambos os vocábulos começam com a letra *Nun* e também as segundas letras são semelhantes na pronúncia. Ora se ouve ou lê o *Tsade*, ora o *Sin*.

O particípio, por sua vez, traz consigo três objetos diretos em forma de substantivos. Observamos, portanto, uma cadeia de vocábulos, cuja carga semântica leva o pensamento do ouvinte-leitor na mesma direção: “culpa”, “rebeldia” e “pecado” (v. 7b). Todos esses substantivos são empregados no singular e sem uso do artigo definido, o que aumenta, outra vez, a intensidade do paralelismo. A conexão entre os vocábulos em questão é criada pelo duplo emprego da conjunção aqui traduzida com vírgula e pela conjunção *e*.

Com quatro palavras, v. 7b indica, novamente, um crescimento em relação ao volume do discurso divino. Após a sequência de duas, três e quatro/cinco palavras em v. 6c-e, observamos em v. 7a-b a sequência de três para quatro palavras. Nesse sentido, os dois últimos versetos, cujo paralelismo foi apresentado acima, formam um conjunto composto justamente por sete palavras. Embora a conotação simbólica do número *sete* possa ser discutida de forma controversa, ninguém duvida do emprego desse número e de seus múltiplos como elementos estilísticos.

5.2. Carregador de culpa

Analisando o verbo נִשָּׂא em categorias semânticas, descobre-se que “suportar” ou “carregar”, é especialmente empregada para designar o carregar a culpa (עֲוֹן) ou castigo do pecado. É assim que Caim diz em Gênesis 4,13 “É tamanho o meu castigo, que já não

⁹⁴ Edson de Faria FRANCISCO, **Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao Texto Massorético**, p.202-213.

posso suportá-lo”. A expressão “ele levará a sua iniquidade” ocorre com frequência (Lv 5,1,17; 7,18; Nm 5,31; 14,34, *etc.*). Isso facilmente leva à ideia de carregar a culpa de outrem por meio de representação ou substituição (Lv 10,17) ou do bode expiatório (Lv 16,22).

A raiz סבל, “carregar um fardo”, em Isaías 53,11 encontra no versículo seguinte, um paralelo na palavra נָשָׂא, “[o Servo] levou sobre si o pecado de muitos”, como também em Isaías 53,4. Estas dívidas também podiam ser passadas de pai para filho, temporariamente, afetando a existência terrena do indivíduo (Nm 14,31,33). Mas Israel errou ao aplicar fatalisticamente a ideia, considerando que isso ocorreria de forma contínua e irrevogável eternidade adentro (Ez 18,19-20), pois o contrário está claramente dito em Deuteronômio 24,16.⁹⁵

Semanticamente, נָשָׂא também é ressaltado como “suportar” ou “carregar”, levar embora, perdoar o pecado, a iniquidade e a transgressão. Essa ação de levar embora o pecado é tão característica que é relacionada como um dos atributos divinos (Ex 34,7; Nm 14,18; Mq 7,18). Com frequência essa forma de נָשָׂא é usada em orações de intercessão, como, por exemplo, pelo mensageiro dos irmãos de José (Gn 50,17), pelo Faraó (Ex 10,17), por Moisés em favor de Israel (Ex 32,32; Nm 14,19), por Abigail em favor de Nabal (1Sm 25,28), e na súplica de Saul a Samuel (1Sm 15,25). Josué emprega o verbo em seu discurso de despedida (Js 24,19). Sem dúvida alguma, a expressão clássica desse significado encontra-se em Salmos 32,1,5. A culpa do homem pode ser perdoada e esquecida, pois ela é erguida e levada embora.⁹⁶

O substantivo חַטָּאת ocorre somente com a noção teológica abstrata, derivada da raiz: “infração”, “comportamento desonesto”, “perversão”, “culpa”, “iniquidade”. Observamos que esse substantivo é um coletivo. É assim que Deus diz acerca dos delitos e das perversões dos amorreus: “não se encheu ainda a medida da iniquidade [singular] dos amorreus” (Gn 15,16). É assim que a palavra ocorre em fórmulas como “perdoar [נָשָׂא, lit. ‘suportar’] חַטָּאת (Gn 4,13; Ex 34,7; Os 14,3; SI 85,3); “passar de alguém [עָבַר, hifil, lit. ‘remover’] חַטָּאת (Zc 3,4); “visitar” [בָּקַר] חַטָּאת (Ex 20,5). Essa ideia de totalidade também se

⁹⁵ Laird R. HARRIS; Gleason L. ARCHER Jr.; Bruce K. WALTKE, **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 1004.

⁹⁶ Charles FEINBERG, *The prophecy of Ezekiel*. Moody, p. 258. — HENGSTENBERG, E. W., *Christology of the Old Testament*, Clark, 1875, p. 339-43. — RICHARDSON, TWB, p. 85-6. — *THAT*, v. 2, p. 109-16, mencionado em Laird R. HARRIS; Gleason L. ARCHER Jr.; Bruce K. WALTKE, **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 1003-1006.

vê na associação dos delitos individuais com os do grupo: “e o bode levará sobre si todas as iniquidades/perversões [plural] deles” (lit., Lv 16,22); “... e o SENHOR pôs sobre ele a iniquidade/perversão [singular] de todos nós” (lit., Is 53,6).

Ademais, conforme o indicam as referências acima, o vocábulo *ḥiṣ* denota tanto os feitos como suas consequências, tanto os delitos como o seu castigo. As duas noções estão presentes, mas a atenção se concentra às vezes no feito (“pecado”), em outras vezes no resultado do delito (“castigo”) e algumas vezes na situação entre o feito e sua consequência (“culpa”). Um exemplo de atenção concentrada no delito que clama por castigo é “esta ‘maldade’ vos será como a brecha de um muro alto, que, formando uma barriga, está prestes a cair, e cuja queda vem de repente, num momento” (Is 30,13; cf. Ez 18,30; 44,12; Os 5,5; Jó 31,11, 28).

A notável ambivalência entre os significados de “pecado como um ato” e “castigo” mostra que na mentalidade do Antigo Testamento o pecado e seu castigo não são noções radicalmente distintas, que é como tendemos a pensar a respeito. Pelo contrário, no Antigo Testamento pressupõe-se que a ação da pessoa e aquilo que lhe acontece estão diretamente relacionados como parte de um único processo, dentro da ordem divina básica. Tem-se denominado essa relação mútua de “maneira sintética de encarar a vida”.⁹⁷

E bastante claro que *ḥiṣ* não é um traço do caráter de Deus nem de seu relacionamento com os homens (Ex 20,5-6; 34,7), mas é um traço asseverante do caráter e das ações dos homens, inclusive das consequências de tais ações. *ḥiṣ* designa diferentes tipos de violações das regras civis ou sociais (1Sm 20,1, 8; 2Sm 3,8; Ne 4,5; Sl 51,2); e das regras de adoração (Js 22,17; e 1Sm 3,13-14). Num número de casos grande demais para ser alistado, o vocábulo é um substantivo coletivo ou praticamente abstrato que denota o somatório de delitos cometidos no passado contra Deus e os homens.

Podemos, portanto, afirmar que a culpa destruiu brutalmente a familiaridade com Deus na qual havia sido criado. Isto é o que nos apresenta o livro de Gênesis em suas primeiras páginas. O homem perdeu a parrésia, (audácia) a doce e inteira liberdade de expressão que lhe permitia falar a Deus como um filho fala a seu pai, como um amigo fala com seu amigo. O homem perdeu Deus, seu criador e pai, e Deus perdeu o homem, sua imagem, seu filho, seu interlocutor. E desde então Deus procurou o homem, e o

⁹⁷ Gerhard Von RAD, **Theology of the Old Testament**, p. 205.

homem tem que procurar Deus.⁹⁸ Deus, a fim de reencontrar-se com esse homem, carrega para longe a sua (וְיָ) culpa.

5.3. Rebeldia

A ideia fundamental da raiz פשע é de um rompimento nos relacionamentos, tanto civis quanto religiosos, entre duas partes. No contexto de relações internacionais, a forma verbal designa o abandono de compromissos, uma revolta contra potências mais fortes. Esse conceito secular de revolta aparece em 1 e 2 Reis e em paralelos em 2 Crônicas. Por analogia, mas num sentido religioso, Israel foi acusado de rebelar-se contra seu divino Rei e contra a aliança estabelecida entre eles (Is 1,28; 48,8; Ez 2,3; Os 8,1). Obviamente Deus nunca é culpado de cometer esse ato visto que não existe nenhuma autoridade superior a ele; por conseguinte, essa é uma característica própria dos homens (Os 14,9) e, às vezes, é contrastada com as ações dos fiéis (Pr 28,21) e dos justos (SI 37,38).

Em uma ocasião Israel foi acusado de estar envolvido em rebelião “desde o ventre materno” (Is 48,8). Os atos de transgressão, ou seja, de ultrapassar os limites das leis de Deus, causam impacto nas atitudes interiores, que criam engano (Is 59,13) ou um amor distorcido por esta “independência” de Deus (Am 4,4). Isso pode obscurecer o conhecimento que a pessoa tem do que é certo (Os 8,1; SI 51,13) e pode representar uma recusa obstinada da correção (Jr 2,8, 29; Os 7,13; Sf 3,11; Am 4,4).

A reação divina à transgressão pode dar-se na forma de juízo (SI 37,38; Is 1,28; Dn 8,23), mas o seu desejo profundo é realmente o de propiciar salvação para que sejam libertos desse modo de vida. Por intermédio de Isaías (46,8), vemos que Deus comunicou-se clara e audivelmente, convidando o homem a se arrepender e a voltar atrás, e, por intermédio do Servo Sofredor, criou as condições para uma mudança (Is 53,12). Aqueles que lançassem fora tais pecados e deles se arrependessem (Jr 3,13; Ez 18,31), Deus os perdoaria e resgataria (Jr 33,8; Os 7,13; Sf 3,11).

Podemos constatar que, o Substantivo comum masculino singular absoluto עֲשֵׂה designa aqueles que rejeitam a autoridade de Deus. Seu sentido predominante é, portanto, o de rebelião contra a Lei e a aliança de Deus. Consequentemente, o termo é um substantivo coletivo que denota a totalidade de iniquidades e também um relacionamento fraturado. É possível dizer que a medida para contrastar esse tipo de pecado é o caráter

⁹⁸ García M. COLOMBRÁS, **Diálogo com Deus**, p. 11.

do próprio Deus, pois, se não houvesse um Deus assim, tão compassivo e misericordioso, talvez, não houvesse (עֲרִיצָה) rebeldia. Algumas passagens bíblicas ressaltam este contraste entre Deus e a rejeição de Deus pelo homem, frisando especialmente o desejo divino de consertar esse rompimento (Ex 34,7; Nm 14,18; Js 24,19; 1Rs 8,50; Pr 19,11; Mq 7,18).

A rebeldia (עֲרִיצָה) não somente cria um abismo entre Deus e o homem, mas também gera distorções dentro do próprio homem, que desenvolve uma tendência de esconder suas ações (Jó 34,6), enganos (Pr 28,24), apatias (SI 36,1 [2]), enfermidades (SI 107,17), gosto pelas brigas (Pr 17,19), sensação de escravização (Pr 12,13), fácil irritabilidade (Pr 29,22), adoração hipócrita (Is 58,1) e uma sensação de estar sujo (Ez 14,11). Em certo texto bíblico, עֲרִיצָה é descrito como um peso grande e esmagador (Is 24,20).

No que diz respeito a Deus, existem duas maneiras de acabar com a rebelião: com castigo ou com uma renovação do relacionamento. O primeiro passo dado por Deus é acusar seu povo e desmascarar o pecado deste como rebelião. Alguns textos-chave com esse tema são Jó 36,9; Miquéias 3,8. Por meio de seus servos, Deus adverte o povo acerca do perigo que corre (SI 89,32 [33]; Am 3,14) e esforça-se por mostrar que a transgressão deste leva ao devido castigo (Ez 39,24; Mq 1,13; Dn 8,12-13).

As referências ao caráter de Deus, indicadas acima, mostram que ele deseja tomar um curso de ação diferente, seu desejo íntimo é o de salvar o seu povo. Dentro do ato cerimonial do Dia da Expição ele propicia um bode expiatório (Lv 16,16, 21) e em Isaías 53,5, 8 ele promete redenção por intermédio do Servo Sofredor. Por meio de seus servos ele promete perdão (Jó 7,21; Is 43,25; Ez 18,22; 37,23). Sendo assim, é possível perceber, que o SENHOR, Deus de Israel, deseja mesmo é estar em constante prontidão ao perdão.

Entretanto, Deus também deixa claro o papel que o próprio homem tem na escolha livre e responsável de suas ações (Ez 33,12; cf. Jó 8,4). Antes de Deus conceder concretamente o perdão, o homem é conclamado a agir (Ez 18,30-31). Assim, primeiramente há uma advertência da parte de Deus, esperando que o homem, repudie pessoalmente a sua rebelião e a idolatria, da qual dela fazia parte (Ez 18,28; 37,23). Tendo este alcançado clareza sobre sua falta, eleva a Deus sua oração de súplica, indicando consciência de seu pecado (Is 59,12) e envolvendo-se, de fato, em confessá-los. (SI 51,3 [5]; Ez 33,10). Contudo, está claro que o esforço humano não pode trazer salvação, de sorte que essas orações também exibem uma súplica sincera a Deus para que ele aja (Jó 13,23; 14,17; SI 19,13 [14]; 25,7; 51,1 [3]).

A beleza do testemunho bíblico, de que Deus, de fato, perdoa e redime Israel, está registrado em várias passagens como as que segue: (SI 32,1; 65,3; Pr 19,11; Is 43,25; 44,22; 53,5; 59,20). Historicamente, Israel como nação e como grupo de indivíduos conhecia os atos divinos de julgamento e a atuação salvífica de Deus. A rebelião humana era a causa dos julgamentos, mas a compaixão divina era a base da salvação de Israel.⁹⁹

5.4. Pecado

A raiz חט é a principal palavra para descrever o conceito de *pecado* no Antigo Testamento. O sentido básico da palavra é o de errar um alvo ou um caminho.¹⁰⁰ As formas verbais ocorrem em contextos seculares com frequência suficiente para oferecer um quadro básico do significado da palavra. Em Juízes 20,16 os benjamitas canhotos que atiravam com a funda tinham tal perícia que arremessavam pedras contra alvos minúsculos e não “erravam”. Num contexto diferente, Provérbios 19,2 fala do homem precipitado que “erra em seu caminho” (BHS). Uma ideia semelhante de não encontrar o alvo aparece em Provérbios 8,36, onde o conceito de falha ou fracasso fica implícito.

Nas muitas ocorrências em que o verbo ocorre na classe verbal Qal, o objeto é Deus ou suas leis, ou então o verbo é intransitivo. Quando o homem age desse modo, está se desviando do alvo ou do padrão que Deus tem para ele; está deixando de observar os requisitos de uma vida santa, ou ficou aquém de uma integridade espiritual. Assim como outras palavras relacionadas ao conceito de “pecado”, חט presume um padrão ou uma lei absoluta. Todavia, enquanto פָּשַׁע significa uma “revolta contra o padrão” e יָצָא significa “desviar-se de um padrão” ou “torcer o padrão”, חט significa “errar o alvo”, “ficar aquém do padrão”.

O substantivo feminino חַטָּאת é usado apenas três vezes no Antigo Testamento. Em Êxodo 34,7 é ligado a יָצָא e a פָּשַׁע como ações ou atitudes perdoáveis, e também tem sentido abstrato em Isaías 5,18. Este substantivo também aparece na forma “ חַטָּאִים ”, usado

⁹⁹ Albert GELIN, Sin in the Bible, Desclee, 1964. GIRDLESTONE, R. B., SOT, p. 26-85. PORUBCAN, Stefan, Sin in the Old Testament, Roma, Herder, 1963. QUELL, G., Sin, Londres, Adam and Charles Black, 1951. SMITH, C. R., The Bible doctrine of sin, Londres, Epworth, 1953. TDNT, v. 1, p. 268-93. THAT, v. 2, p. 488-94, mencionado em Laird R. HARRIS; Gleason L. ARCHER Jr.; Bruce K. WALTKE, **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 1246-1248.

¹⁰⁰ UT, 19:952, Ais WUS, 1019, mencionado em Laird R. HARRIS; Gleason L. ARCHER Jr.; Bruce K. WALTKE, **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 450.

para descrever o pecado particular do povo de Israel, no episódio do bezerro de ouro (Dt 9,21), sendo acompanhado de חַטָּא no versículo 27. Em Deuteronômio 19,15 aparece junto a חַטָּא , que é frequentemente traduzido por “iniquidade-culpa”. O ajuntamento de חַטָּא a outras palavras do campo semântico de pecado é bastante frequente nos escritos proféticos e sapienciais.¹⁰¹

5.5. Considerações finais

Em Israel, o povo aprendera por revelação que o pecado era uma desobediência à vontade de Deus e uma exploração ou desconsideração dos direitos de outras pessoas. O pecado foi declarado questão extremamente séria que só podia ser tratada por Deus com um ato criativo e gracioso de perdão misericordioso. Tal cura era eficaz, trazendo nova vida de alegria e produtividade. Para o povo de Israel havia esperança de mudança de vida, tanto para o indivíduo quanto para a nação, pois Deus se dispunha a desviar sua ira contra o pecado (principalmente idolatria, mas também pecados de natureza social) e fazer coisas maravilhosas por aqueles que contritamente abandonassem o pecado, confessassem suas faltas, fizessem restituição e se entregassem a Deus e a seu caminho de salvação.

O SENHOR remove a culpa, transgressão e o pecado, suspendendo-o e levando para longe, isto é, ele perdoa o povo. Sabemos que Deus sempre amou a humanidade. Ele criou o homem e a mulher à sua imagem e semelhança, mas o ser humano foi teimoso e pecou. Seu pecado foi se afastar do seu criador, mas o SENHOR não abandonou aqueles que foram

¹⁰¹ COGGAN, F. D., The meaning of *ht'* em Jó 5.24, *Journal of the Manchester Egyptian Oriental Society*, 17:53-6. — GELIN, Albert, Sin in the Bible, Desclee, 1964. — HARTMAN, Louis F., Sin in paradise, *CBQ*, 20:26-40. — KIDNER, F. D., Sacrifice in the Old Testament, London, Tyndale, 1952. — MILGROM, J., The function of the hattâ't sacrifice, *Tarbiz*, 40:1-8. — Sin-offering or purification-offering, *VT*, 21:237-9. — PORUBCAN, Stefan, Sin in the Old Testament, Herder, 1963. — QUELL, G., *Sin*, London, Adam and Charles Black, 1951. — Rabinowitz, Jacob J., The “Great Sin” in ancient Egyptian marriage contracts, *JNES*, 18:73. — RICHARDSON, TWB, p. 207. RINGGREN, H., Sacrifice in the Bible, Association, 1963. — SMITH, C.R., The Bible doctrine of sin, London, Epworth, 1953. — SNAITH, Norman H., Sacrifices in the Old Testament, *VT*, 7:308-17. —, The sin-offering and the guilt-offering, *VT*, 15:73-80. — STAPLES, W. E., Some aspects of sin in the Old Testament, *JNES*, 6:65-79. — UNGER Merrill F., The Old Testament revelation of the beginning of sin, *BS*, 114:326-33. — SINK, J. K., Uncleanness and sin, *VT*, 17:354-61. — *TDNTv*. 1, p. 268-93. — *THAT*, v. 1, p. 541-8; mencionados em Laird R. HARRIS; Gleason L. ARCHER Jr.; Bruce K. WALTKE, **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 450-453.

criados à sua imagem e semelhança; pelo contrário, chamou-os de volta à amizade e fez com ele uma aliança.

Esta é a ideia fundamental presente no sacramento da penitência, ação misericordiosa de Deus diante das transgressões humanas. A história da salvação, no fundo, não é outra coisa senão a história das contínuas intervenções do SENHOR para libertar o homem de seu pecado. A celebração do sacramento da penitência atualiza o dinamismo da história da salvação, faz participar das “ações maravilhosas”: criação e eleição, libertação e aliança, santificação e missão, juízo e salvação. Esta ação misericordiosa de Deus continua a se desdobrar no tempo e na liturgia da Igreja.

6. “MAS, INOCENTAR, NÃO INOCENTARÁ” (V. 7c)

Ao iniciarmos a análise do verseto 7c dentro do discurso direto do SENHOR em Ex 34,6c-7d, nosso-ouvinte leitor logo percebe uma mudança no tom do discurso que, até o verseto anterior (v.7b), tem frisado a constante ação misericordiosa de Deus, demonstrando toda sua lealdade e fidelidade a milhares. Entretanto, neste verseto 7c, o SENHOR, Deus de Israel, afirma em seu discurso que inocentar, não inocentará. Parece-nos que embora as declarações incluídas na autoproclamação do SENHOR indicando que seu amor, graça e misericórdia por seu povo são o desejo mais profundo de Deus, sua retidão e justiça, declaradas enfaticamente nos versetos que se seguem (7c-7d), não serão anuladas pelo seu amor.¹⁰²

6.1. Texto e estudo linguístico-literário

Tal como anteriormente feito, ao iniciarmos cada capítulo, apresentamos a tabela com os versetos anteriores, adicionando o verseto a ser trabalhado, neste caso o v. 7c, para que não percamos o contexto imediato do discurso direto do SENHOR apresentado em Ex 34,6c-7d.

יְהוָה יְהוָה	v. 6c	O SENHOR é o SENHOR,
אֵל רַחוּם וְחַנּוּן	v. 6d	um Deus compassivo e misericordioso,
אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וְאֱמֶת:	v. 6e	longânimo e abundante em lealdade e fidelidade,
נֹצֵר חֶסֶד לְאֲלָפִים	v. 7a	guardião de lealdade a milhares,
נֹשֵׂא עֲוֹן וּפֹשֵׁעַ וְחַטָּא	v. 7b	carregador de culpa, rebeldia e pecado;
וְנִקְהָ לֹא יִנְקֶה	v. 7c	mas, inocentar, não inocentará,

Após ter iniciado os dois versetos anteriores com *participios ativos* – ver נֹצֵר (v. 7a) e נֹשֵׂא (v. 7b) –, o discurso direto aqui estudado inicia o próximo verseto, após a conjunção וּ compreendida como adversativa, com a forma verbal de um *infinitivo absoluto*,¹⁰³ seguido pela negação לֹא e pelo mesmo verbo, agora flexionado no grau do *Piel*, na ação

¹⁰² Van GRONINGEN, 2002, p. 409.

¹⁰³ O infinitivo absoluto é uma forma verbal não-finita extremamente flexível e pode funcionar como um advérbio, um verbo finito, um complemento verbal ou um substantivo. Seu uso mais comum é expressar intensidade ou certeza da ação verbal.

verbal da *Conjugação de Prefixos (Imperfeito)*, na terceira pessoa do singular masculino (יִנְקֶה). Trata-se da assim chamada *figura etimológica*, sendo que esta traz o mesmo verbo duplamente, reforçando a forma flexionada pelo infinitivo absoluto. Não é possível traduzir tal construção de forma direta para o português, por faltar algo equivalente. Contudo, a tradução aqui apresentada se aproxima de forma mais literal: “inocentar, não inocentarei/inocentará”.

Todavia, tanto a repetição da mesma *raiz verbal* (נִקָּה) num espaço curtíssimo como a presença de um primeiro *verbo finito*, conjugado na flexão da *conjugação de prefixos*, chamam a atenção do ouvinte-leitor para o que é dito em v. 7c. Ao contrário de *participios* e *infinitivos*, o verbo flexionado nas *conjugações de sufixos* e *prefixos*, assim como o *imperativo*, traz uma *dimensão temporal* consigo. No caso de v. 7c, a forma verbal remete o ouvinte-leitor ao *futuro*: o SENHOR “não inocentará”.

Também a primeira presença de uma *partícula negativa* é retoricamente chamativa. Até agora, pois, foi dito quem o SENHOR é e como se comporta. Ou seja, recebeu destaque o que ele faz. Agora, no entanto, se diz o que “não” faz ou não fará (v. 7c.: אֵלֵּי). Aliás, é a única vez que isso ocorre no discurso poético aqui investigado.

6.2. Sentido da raiz verbal “inocentar”

A raiz נִקָּה comporta a noção de liberdade em sentido forense¹⁰⁴: por um lado, a isenção de obrigações e deveres que foram impostos legalmente; por outro, a absolvição de culpa incorrida e o castigo merecido graças ao perdão de Deus, o verbo em sua forma niph'al (נִקָּה) indica o ato de ser puro, inocente, imaculado.¹⁰⁵ Ao se declarar uma pessoa נִקָּה, (*inocente, limpa, pura*) ela é posta em liberdade. O verbo נִקָּה ocorre 44 vezes no Antigo Testamento, aparecendo também na forma negativa, ao estabelecer uma

¹⁰⁴ Forense é uma palavra derivada de “forum”, da língua latina. Na Roma Antiga, fórum era a praça central das cidades, onde ficavam os prédios administrativos e de justiça. Com o tempo, fórum passou a designar o local onde se julgavam as disputas e os crimes em primeira instância. Forense é um termo relativo ao Direito. Na maioria das vezes, a palavra é imediatamente relacionada a desvendamento de crimes, mas existem inúmeras outras aplicações para a palavra, como por exemplo, “foro privilegiado” – para distinguir entre políticos em exercício do mandato, que não podem ser julgados pela justiça comum – ou “expediente forense” – que estabelece os horários de funcionamento dos tribunais. Cf. <https://www.significadosbr.com.br/forense>, acessado em 20/05/2019.

¹⁰⁵ Benjamim DAVIDSON, *Léxico Analítico: Hebraico e Caldaico*, p. 833.

reprimenda: “Nenhum agravo sobrevirá ao justo, mas os perversos, o mal os apanhará em cheio” (Pr 11,21; cf. 16,5; SI 19,13 [14]; Jr 2,35; 25,29; 49,12).

Em sua forma piel, o verbo הָקַדַּח ocorre 18 vezes e é constantemente usado tendo Deus como sujeito.¹⁰⁶ Ele é aquele a quem o inocente se volta para obter absolvição (SI 19,12 [13] e perdão, sabendo que Deus perdoa, mas não deixa impune o culpado (Ex 34,7; Nm 14,18; cf. Ex 20,7; Jo 9,28; Jr 30,11; 46,28; Na 1,3).¹⁰⁷ Assim como חָטָא pode referir-se ao ato de pecar, ao castigo do pecado ou ao estado entre o ato e o castigo (o estado de culpa), da mesma forma הָקַדַּח pode referir-se ao livrar-se do estado entre o erro implícito e o castigo (“estar sem culpa”, “ser inocente”) ou ao livrar-se do castigo (“ficar sem castigo”).

Ser liberado de obrigações ou ficar livre de culpa e/ou castigo é muitas vezes apresentado como algo determinado pelo SENHOR, é sempre ele o sujeito da ação. Desse modo é a ele que se dirigem petições de absolvição (cf. SI 19,12 [13]) e é ele que não deixa o pecador ficar sem castigo (Ex 20,7; 34,7; Jr 30,11; 46,28; Jó 9,28).¹⁰⁸

6.3. O inocente e o justo

Fazendo uma busca rápida ao dicionário de língua portuguesa, encontramos algumas definições para a palavra נָקִי “inocente”, que nos ajudam a pensar nosso tema de estudo neste verseto 7c., ($\text{וְנִקְיָהּ לֹא יִנְקֶהָ}$) “mas, inocentar, não inocenta”. Enquanto substantivo, seja ele masculino ou feminino, נָקִי significa: Quem *não é culpado*; aquele ou aquela que é *inocente*. Enquanto adjetivo pode ser: *Que não possui culpa*; *que não ocasiona o mal*; *que é inofensivo ou puro*; *inócuo*. Podemos também dizer daquele/daquela *sem pecado*; em que há *candura e/ou pureza*; *cândido*, ou ainda, quem possui excesso de *ingenuidade*; que se comporta *ingenuamente*. Muitas vezes relacionado

¹⁰⁶ Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer RINGGREN, **Theological Dictionary of the old Testament**. v. 9, p. 556.

¹⁰⁷ Cf. F. M. CROSS, “The Cave Inscriptions from Khirbet Beit Lei,” *FS Glueck*, 1970, 299-306, E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d’Assyrie*, 1949, mencionado em Willem A. VANGEMEREN, **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. v. 3, p. 156; ver também G. FOHRER, *Das Buch Hiob*. KAT XVI (1963), 197, mencionado em Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer RINGGREN, **Theological Dictionary of the old Testament**. v. 9, p. 556.

¹⁰⁸ R. Laird HARRIS; Gleason L. ARCHER JR; Bruce K. WALTKE, **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 998.

à criança de pouca idade ou mesmo à pessoa que ainda não conhece o amor; ou que nunca teve relações sexuais.

A palavra נָקִי “inocente”, também pode ser analisada a partir de uma conotação jurídica, onde seu significado: *Quem não possui ação ilícita; quem se encontra de acordo com a lei* por não cometer crimes. O artigo XI do código dos Direitos Humanos salienta que todo homem tem direito de ser presumido inocente até que a sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em julgamento público no qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias à sua defesa. Sendo assim, o inocente é aquele que clama e espera por justiça.

Dentre os conceitos que designam as relações vitais do homem, o conceito de תְּקָוָה (justiça/caridade) é o mais importante e o mais central de todo o Antigo Testamento, pois constitui os critérios das relações entre o homem e Deus, assim como, dos homens entre si. O aspecto ético envolve a conduta de uns com os outros.¹⁰⁹ A תְּקָוָה pode ser apontada como valor supremo da vida e o fundamento em que repousa toda a existência ordenada.¹¹⁰ Trata-se pois, de todas as relações que, a cada momento, forma comunidade, na qual o indivíduo deva corresponder ao que o outro espera dele. Alguns sustentam que “retidão” é a qualidade de relacionamentos entre indivíduos. A conclusão a que se chega a partir desse ponto de vista é que retidão é uma questão de normas vigentes. Na realidade, a retidão se manifesta somente mediante a conformidade aos padrões expostos na palavra de Deus.

O homem que é reto procura preservar a paz e a prosperidade da comunidade cumprindo os mandamentos divinos acerca do próximo. No sentido supremo o justo (צַדִּיק) é aquele que serve a Deus (Ml 3,18).¹¹¹ Podemos afirmar que toda relação contém exigências de comportamento. A satisfação dessas exigências, sem o qual essa relação não pode subsistir, é designada pelo conceito de צְדָקָה (justiça).¹¹² Portanto, צַדִּיק é pois essencialmente um conceito de relação real entre dois seres. Há uma relação de comunicação oferecida pelo SENHOR a Israel, mantida principalmente através do culto.

¹⁰⁹ ACHTEMEIER, *The gospel of righteousness*, p. 68-70 mencionado em R. Laird HARRIS; Gleason L. ARCHER JR; Bruce K. WALTKE, **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 1262.

¹¹⁰ Gerhard VON RAD, **Teologia do antigo testamento**, p.353.

¹¹¹ R. Laird HARRIS; Gleason L. ARCHER JR; Bruce K. WALTKE, **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 1262.

¹¹² Gerhard VON RAD, **Teologia do antigo testamento**, p.354.

Também nesse domínio é “justo” tudo que atende às exigências especiais dessa relação de comunhão. Quando Israel glorifica a justiça do SENHOR, agradece-lhe por estar presente, por lhe ser favorável e proceder como seu Deus na direção de todas as coisas. A justiça do SENHOR não é uma norma, mas atos e/ou demonstrações da salvação. A justiça de Deus, da qual o indivíduo faz a experiência, passa a ser objeto de louvor e de pregação no culto (Sl 22,31; 71,22). Frente a esta justiça de Deus, o homem se apresenta em completa liberdade; ele é livre para escolher caminhar na justiça ou não. Desde o princípio, Deus criou o homem e o entregou ao poder de suas próprias decisões (Eclo 15,14-16). Mas a liberdade deve conduzir à solidariedade entre os seres humanos.

O justo (צדיק) dá espontaneamente (SI 37,21), sem se preocupar em obter benefício. A existência desse tipo de pessoas exalta a nação (Pr 14,34), e a memória do justo é uma bênção. Quando os homens seguem Deus, diz-se que a retidão habita na cidade (Is 1,21). Mas quando o pecado domina, a cidade se torna prostituta. A fonte de toda essa conduta correta é a ação divina de conceder seus juízos (ou leis) e sua retidão ao seu povo (SI 72,1-2). Quer praticada por nações, quer por indivíduos, a reta conduta só pode ser alcançada ao arar-se o campo de pousio,¹¹³ semear-se em justiça e ceifar-se em misericórdia, estabelecendo-se novas bases para a retidão (Os 10,12).

Todos têm de se tornar novas pessoas cujas ações são governadas pela lei de Deus. A reta conduta brota de um novo coração (Ez 36,25-27) e das obras do Espírito (Is 32,15-17). Tudo resultando em paz e, conseqüentemente, em uma tranquilidade eterna e certa. É possível que esse pensamento esteja por trás da figura do Salmo 85,11: “A justiça e a paz se beijaram”. Por ter havido reconciliação entre o homem e Deus, a paz vem abençoar os caminhos do homem.

6.4. Deus relacional

Ao caminhar com seu povo, o SENHOR, Deus de Israel, aparentemente se propõe a respeitar a liberdade e, com isso, as escolhas práticas dos israelitas. Assim, os autores bíblicos refletem sobre a história do êxodo e a história subsequente do povo de Deus. Sabe-se, pois, que é possível o povo errar, no sentido de optar por um comportamento

¹¹³ Pousio, em agricultura, é nome que se dá ao descanso ou repouso proporcionado às terras cultiváveis, interrompendo-lhe as culturas para tornar o solo mais fértil.

contrário à vontade de seu Deus. Eis o que, segundo a narrativa bíblica, ocorreu no momento da fabricação do *bezerro de ouro* (Ex 32).

O que, por sua vez, ocorreu e foi vivido, não tem como ser anulado da história. Por mais que seja superado, o que aconteceu, em geral, tem suas consequências. Mais ainda: junto ao SENHOR, Deus de Israel, o que é avaliado como errado sempre será errado. Ou, com outras palavras, o que é justo sempre é justo, e o que é injusto sempre será injusto. Nesse sentido, em momento algum, as tradições bíblicas imaginam que Deus pudesse concordar ou até simpatizar com o que é errado. Quem erra nunca será “inocente” (v. 7c) diante de Deus, mas se torna necessitado do perdão divino.

Todavia, a afirmação por parte do SENHOR, Deus de Israel, em v. 7c continua a ser um desafio para o ouvinte-leitor: “Inocentar, não inocentarei/inocentará!”. Talvez, antes de tudo, o discurso queira chamar a atenção para a gravidade do erro, do crime, etc. Será impossível apagar da história o erro ou o crime acontecido, uma vez que este atinge as convivências até entre as gerações próximas. Em determinados casos, povos, de repente, precisam de um século ou mais para se recuperarem de seus crimes gravíssimos. Ao discutirmos o próximo verseto (v. 7d), essa temática será retomada de forma mais extensa.

Deve-se enfatizar que na lei de Israel o juiz não deveria considerar a inocência do homem em relação à transgressão da lei humana, mas a retidão do homem em relação à lei de Deus. Hoje em dia alguém pode transgredir um estatuto secular, mas ser inocente diante de Deus. Na lei do Antigo Testamento, ser inocente e ser justo eram a mesma coisa. A ideia de manter a retidão é, muitas vezes, expressa pelo grau *hifil*. Essa construção designa a ação de tornar justo ou declarar justo.

No caso de um indivíduo envolvido num litígio, ser justo significa estar livre de culpa em relação a qualquer infração da lei (Gn 30,33). É justo aquele que é assim declarado (Ex 23,7; Dt 25,1). Essa é a afirmação de Jó (Jó 19,7).¹¹⁴ É dever do juiz e rei manter a retidão na comunidade; Ex 23,7-8; 1 Cr 18,14; Pr 16,12). A boa conduta de um indivíduo estabelece a base para suplicar ao SENHOR que conceda livramento do julgamento calamitoso.

¹¹⁴ Cf. W. H. GREEVES, *The Argument of the book of Job unfolded*, p. 188, mencionado em R. Laird HARRIS; Gleason L. ARCHER JR; Bruce K. WALTKE, *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 1262.

Emprega-se צדיק atributivamente quando aplicado ao próprio Deus no que diz respeito ao seu caráter. O SENHOR é o justo juiz (2Cr 12,6; SI 11,7; Jr 12,1; Lm 1,18), chegando ao mais alto grau como o juiz de toda a terra (Dt 32,4; SI 119,137; Is 5,16). Por essa razão os seus padrões, os seus juízos, expressos em suas palavras são justos (SI 119,144, 160 e 172). Sendo eternos, são a confiança do povo de Deus e não falharão. O ódio que Deus tem pelo pecado e o amor que tem pela retidão (SI 45,7 [8]) exprimem a retidão divina, que lhe é essencial.

A aliança exige que a nação obedeça a Deus, sendo ela mesma o caminho do seu povo (SI 1,1-6; Dt 6,25), um caminho de retidão. Deus é justo, quando, devido à aliança, livra seu povo de dificuldades (SI 31,1 [2]), de inimigos (SI 5,8 [9]), dos ímpios (SI 37,6), e quando, devido a essa mesma aliança, vindica Israel diante dos adversários de seu povo ou executa vingança sobre eles (Jr 11,20). Desta forma, o SENHOR é, ao mesmo tempo, justo e salvador (Is 45,21).

6.5. Considerações finais

Quando aplicados a Deus, צדקה ou צדיק tem o sentido de retidão, sendo que as características divinas se tornam então o padrão definitivo da conduta humana. Sendo assim, o castigo contra infrações morais é um exemplo de retidão, assim como o foram os juízos de Deus contra Faraó por recusar-se a deixar os israelitas sair (Ex 9,27). Pode-se dizer que julgar o pecado é uma necessidade divina para um Deus justo. Todavia, Deus mostra sua retidão ao vindicar aqueles do seu povo que o merecem (Gn 18,25). Embora essa retidão possa exigir castigo, é seguida de misericórdia em face de arrependimento. Como expressão do reinado judicial de Deus, a sua retidão significa que na fidelidade pactual a seu povo, ele os vindica e os salva.

Em virtude da aliança feita entre Deus e a humanidade, a retidão divina se transforma em fidelidade às promessas. Não há nenhuma justiça eterna de Deus a ser satisfeita a todo custo. Na verdade, a ação de resgatar de dificuldades o povo da aliança é igualmente retidão, salvação e vitória da parte de Deus. Enfim, para a reflexão teológica presente na Bíblia Hebraica, o SENHOR, Deus de Israel, “perdoará” a culpa, rebeldia e pecado. Ele certamente, “não inocentará” (לֹא יְנַקֶּה v.7c). Quem erra vai ter que conviver com esta sua história.

7. “PREOCUPADO COM A CULPA DE PAIS JUNTO A FILHOS E JUNTO A NETOS, JUNTO À TERCEIRA E JUNTO À QUARTA GERAÇÃO” (V. 7d)

Uma vez tendo dissertado sobre seis dos sete versetos encontrados no discurso direto do SENHOR, Deus de Israel em Ex 34,6c-7d, cabe-nos agora, analisar o verseto 7d, que fecha o discurso e consequentemente, o progressivo desenvolvimento dos atributos do SENHOR encontrados nesta micronarrativa. Novamente, analisaremos o texto, dentro de seu contexto linguístico-literário, observando sua carga semântica, assim, como a teologia que envolve as afirmações contidas no final deste discurso.

7.1. Texto e estudo linguístico-literário

Uma vez mais, para não perdermos o contexto imediato do verseto estudado neste sétimo capítulo da dissertação, apresentamos na tabela abaixo de forma crescente, verseto por verseto, o desenvolvimento de nosso texto.

יְהוָה יְהוָה	v. 6c	O SENHOR é o SENHOR,
אֵל רַחוּם וְחַנּוּן	v. 6d	um Deus compassivo e misericordioso,
אָרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וְאֱמֻנָה:	v. 6e	longânimo e abundante em lealdade e fidelidade,
נֹצֵר חֶסֶד לְאַלְפִים	v. 7a	guardião de lealdade a milhares,
נֹשֵׂא עֲוֹן וּפְשָׁע וְחַטָּאָה	v. 7b	carregador de culpa, rebeldia e pecado;
וְנִקְיָה לֹא יִנְקֶהָ	v. 7c	inocentar, porém, não inocenta,
פֶּקֶדוֹ עֲוֹן אֲבוֹת עַל־בָּנִים וְעַל־בָּנֵי בָנִים עַל־שְׁלִשִׁים וְעַל־רִבְעִים:	v. 7d	preocupado com a culpa de pais junto a filhos e junto a netos, junto à terceira e junto à quarta (geração).

Como nos capítulos anteriores, também aqui novamente iniciamos a investigação da forma linguística e literária de v. 7d com o estudo dos sinais massoréticos, sendo que estes, sobretudo, indicam as pausas a serem guardadas na leitura do texto bíblico em questão. Em vista disso, observamos inicialmente, após o verbo na primeira posição, a presença de um acento massorético chamado *laḡarmêh*. Este é a combinação dos acentos

munnah, encontrado debaixo do verbo פָּקַד, com o *paseq* (|), o qual se encontra logo à frente do verbo, ou seja, no lado esquerdo. Tal acento, em geral, divide unidades que terminam com o acento *revia* ‘, o qual podemos verificar acima do substantivo אֲבֹתָ. O *lāḡarmêh* é um acento disjuntivo menor, subordinado ao acento *revia* ‘. Ele pode ter outro *servo* junto à formulação do verseto. Neste caso, isso ocorre por meio do segundo *munnah*, sendo que este está debaixo do substantivo עָנָן.

Aparecem ainda outros acentos massoréticos em v. 7d. Há uma sequência indicada por meio do *munnah* debaixo de בָּנֵי e do *zaqef qatan* acima da palavra בָּנִים. Propõe-se com isso que leiamos de forma conectada “בָּנֵי בָנִים” “filhos dos filhos/netos”, fazendo uma pausa na cantilação antes de seguir com a preposição עַל. Avançando com a leitura, ainda observamos um *dəḥî/ṭippḥā* ‘ debaixo da palavra שְׁלֵשִׁים, sendo que este é um acento prepositivo, dividindo a cantilação. Propõe-se, portanto, outra pequena pausa antes de continuar a leitura até a conclusão do verseto.

No que se refere à configuração linguístico-literária de v. 7d, o ouvinte-leitor, de forma imediata, percebe que se trata do verseto mais volumoso entre os sete versetos que formam o discurso direto do SENHOR, Deus de Israel, em Ex 34,6c-7d. Ao todo são doze palavras, número que sempre pode guardar certa conotação simbólico-teológica consigo.

A formulação em v. 7d inicia com um verbo apresentado na forma do *particípio ativo no singular masculino absoluto*. Já é o terceiro *particípio* desse tipo no discurso aqui estudado: ver “quem guarda” ou “guardião” em v. 7a e “quem carrega” ou “carregador” em v. 7b. Como já dito neste estudo, tais *particípios* trazem consigo a ideia de uma ação constante, não limitada a determinado contexto cronológico. Assim, o SENHOR, Deus de Israel, agora se refere a si mesmo como “quem se preocupa” com algo, ou seja, como “quem visita” algo (פָּקַד). Enfim, ele sempre seria um “guardião” (v. 7a), “carregador” (v. 7b) e “visitador”, ou seja, “alguém que se preocupa” (v. 7d).

A carga semântica do vocábulo pede diretamente um ou vários complementos. Assim, segue-se um *objeto direto*, traduzido aqui como “a culpa dos pais” (עָוֹן אֲבֹתָ). Em hebraico, não existe uma definição, no sentido de se observar um artigo definido na frente do segundo substantivo, o qual determinaria a definição de toda a expressão formada por dois substantivos. Quer dizer, em princípio se compreende a seguinte ideia: “Quem se preocupa (com) uma culpa de pais” (v. 7d). Contudo, o português não se expressa dessa forma. Ao se insistir numa realidade vista como genérica, o artigo definido pode ganhar

presença. Entende-se em v. 7d que o SENHOR, Deus de Israel, é quem, em geral, “se preocupa com a culpa dos pais”. Quer dizer, junto às gerações futuras, quaisquer “culpas paternas” sempre são uma preocupação para Deus.

Após o *objeto direto*, o discurso do SENHOR, Deus de Israel, ainda introduz, por meio do uso quádruplo da preposição aqui traduzida como “junto a” (עַל), uma série de *objetos indiretos*. Tais substantivos indicam, por meio da sequência em que são apresentados, um avanço no que se refere às gerações imaginadas aqui: “filhos”; “filhos dos filhos” que equivale a netos; “terceiros” que equivale aos bisnetos e “quartos” que equivale a trisnetos. São vocábulos próprios à língua hebraica, indicando-se quatro gerações seguintes.

Enfim, o extenso conjunto de palavras em v. 7d, sendo apresentada aqui uma sequência formada por um *particípio ativo*, por um *objeto direto* e por um quádruplo *objeto indireto*, forma, de modo magistral, o acorde final no discurso direto do SENHOR, Deus de Israel, em Ex 34,6c-7d, terminando o *longo período apositivo* (v. 6d-7d).

7.2. A pluralidade semântica de um verbo

Quando alguém se propõe a fazer a tradução de um texto bíblico hebraico, ou mesmo parte de um texto, é inevitável que se deparará com algumas dificuldades, pois algumas palavras trazem em si uma gama de significados tão extensa que dificulta em muito o trabalho a ser realizado. É o que podemos notar ao analisar o verbo hebraico פָּרַח , presente em nosso último verseto (v. 7d). Provavelmente não exista nenhum outro verbo hebraico que tenha dado tanta dificuldade aos tradutores quanto esse, que por causa de seu amplo alcance semântico, tem deixado perplexos os especialistas.¹¹⁵ De ande mão, já tendo analisado amplas possibilidades de tradução, optamos por traduzir, neste texto, o verbo פָּרַח por *preocupado/preocupar-se*. Este verbo ocorre mais de 300 vezes no Antigo Testamento, das quais, pouco mais de três quartos dessas ocorrências (235) estão no Qal.

¹¹⁵ Ephraim A. SPEISER, **Census and Ritual Expiation in Mari and Israel**, p. 17-25, mencionado em Willem A. VANGEMEREN, **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**, v.3, p. 656. Ver também R. Laird HARRIS; Gleason L. ARCHER JR; Bruce K. WALTKE, **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**, p. 1229.

O sentido básico deste verbo apresentado em vários dicionários,¹¹⁶ é o de “supervisionar (um subordinado)”, tanto na forma de inspecionar quanto de tomar providências com o intuito de obter uma mudança considerável nas circunstâncias do subordinado. Porém, muitos significados são propostos, como: a) *atentar zelosamente, prestar atenção*;¹¹⁷ b) *olhar para; observar cuidadosamente*;¹¹⁸ c) *perder, preocupar-se com*.¹¹⁹ No entanto, o enfoque para chegar ao significado, deve ser procurado junto ao contexto em que a palavra venha a ser usada.

Cabe-nos ressaltar que no Antigo Testamento, mais de um terço de todas as ocorrências de לָמַד são usadas com sentido técnico associado ao âmbito militar ou à tributação do recenseamento, a maioria dessas ocorrências apresenta-se nas listas de recenseamento de Números 1-4 e 26 (91 vezes). Tal uso de לָמַד tem sido tradicionalmente interpretado como “numerar”. Uma vez que quase sempre há a indicação de totalizações é óbvio que abrange contagem ou numeração (Ex 38,26; Nm 1,46; 2,32; Jz 20,15, 17; ISm 11,8). Nada obstante, essa tradução é inadequada, já que לָמַד transmite mais do que a mera noção de atribuir números.

Ainda no contexto militar, לָמַד recebe um sentido mais especializado como processo de reunir, contar e ordenar os homens para a batalha, ou seja, “passar em revista, reunir, pôr em ordem de batalha”. Esse tipo de ação é mais propriamente realizada por líderes militares antes das batalhas. Josué, Saul, Davi, Acabe, Jeorão e Amazias, todos eles passaram em revistas os seus guerreiros em combate (Js 8,10; 1 Sm 11,8; 13,15; 15,4; 2Sm 18,1; IRs 20,15; 2Rs 3,6; 1Cr 25,5).

O verbo לָמַד , porta em outros momentos o sentido de examinar cuidadosamente, atender, prestar atenção, com a intenção implícita de se responder apropriadamente. Quando ele corre com sentido de “atender a”, ou seja, “visitar” (cf. Jz 15,1; ISm 17,18

¹¹⁶ Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer RINGGREN, **Theological Dictionary of the old Testament**; Willem A. VANGEMEREN, **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**; Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer RINGGREN, **Theological Dictionary of the old Testament**; R. Laird HARRIS; Gleason L. ARCHER JR; Bruce K. WALTKE, **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**.

¹¹⁷ SPEISER, SCHARBERT, GEH- MAN, MCCOMISKEY mencionado em Willem A. VANGEMEREN, **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**.

¹¹⁸ J. B. Van HOOSE, “The Meaning of the Hebrew Root לָמַד in the Old Testament”, mencionado em Willem A. VANGEMEREN, **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**, v. 3, p. 656.

¹¹⁹ Hartmut GESE, mencionado em Willem A. VANGEMEREN, **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento** v.3, p. 656.

[com לשלום]] às vezes, tem pessoas como sujeitos. No entanto, esse significado ocorre mais frequentemente com Deus por sujeito. Deus “*atenta para*” ou “*presta atenção a*” alguém ou alguma coisa e age adequadamente, para conceder tanto benção como juízo divino. Assim, num contexto positivo, פקד is sempre entendido como “*estar preocupado com algo ou alguém, cuidar de, atentar para ou mesmo socorrer*” (Gn 50,24, 25; Ex 4,31; Rt 1,6; Jr 15,15; Sf 2,7); entretanto, nos contextos negativos é entendido tipicamente como “*castigo*” (Ex 20,5; Lv 18,25; 1Sm 15,2; Is 13,11; Os 4,14). Os dois sentidos aparecem em Zacarias 10,3 “Contra os pastores se acendeu a minha ira, e castigarei (פקד על) os bodes-guias; mas o SENHOR dos Exércitos tomará a seu cuidado (פקד) o rebanho, a casa de Judá, e fará desta o seu cavalo de glória na batalha”.

O significado negativo de castigar é quase sempre construído com a colocação על פקד, na qual a preposição indica o objeto do desprazer divino (Ex 34,7; Nm 14,18; etc.). Essa construção é a responsável pela tradução tradicional, “*visitar a iniquidade*” de alguém. No Antigo Testamento, Deus é o único autor legítimo do castigo.

O castigo de Deus não é indiscriminado. Ele baseia-se nas condições estipuladas na aliança (cf. Lv 26; Dt 27-28, “ברית”) e fundamenta-se no caráter divino: “eu, o SENHOR, teu Deus, sou Deus zeloso, que visito a iniquidade (פקד על) dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me aborrecem, e faço misericórdia até mil gerações daqueles que me amam e guardam os meus mandamentos” (Dt 5,9-10; cf. Ex 20,5; 34,7; Nm 14,18). Castigar os filhos por causa dos pecados dos pais é uma expressão da justiça de Deus, bem como a duração limitada desses castigos. E as bênçãos ilimitadas sobre aqueles que amam a Deus são expressões da misericórdia divina.¹²⁰ Além disso, tal castigo pressupõe – conforme o significado de פקד, – que os filhos sejam punidos na medida da solidariedade e da participação deles no mau comportamento dos pais (cf. Js 7).¹²¹

¹²⁰ Gerhard Johannes BOTTERWECK; Helmer RINGGREN, **Theological Dictionary of the old Testament**; and H. J. Fabry, tr. J. T. Willis, Grand Rapids, 1974- (ET of TWAT) mencionado em Willem A. VANGEMEREN, **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**, v. 3. p. 658.

¹²¹ J. SCHARBERT, mencionado em Willem A. VANGEMEREN, **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**, v. 3. p. 658.

7.3. Objeto de preocupação de Deus

O objeto pelo qual, o SENHOR, Deus de Israel, diz preocupar-se é o substantivo עֲוֹן. Como foi apresentado no quinto capítulo desta dissertação, o substantivo עֲוֹן é derivado da raiz: “*infração*”, “*comportamento desonesto*”, “*perversão*”, “*culpa*” ou “*iniquidade*”. Sendo assim, ao falarmos de עֲוֹן, é ressaltado não somente as más condutas dos seres humanos, – indicados aqui, através do substantivo plural masculino “עֲוֹנִים” – como também, as consequências de tais condutas ou delitos sobre as descendências futuras (בְּנֵי עֲוֹנִים).

Como sublinhado em toda essa dissertação de mestrado, o SENHOR, Deus de Israel, age na história libertando seu povo das situações de opressão. Deus faz aliança com tal povo comprometendo-se e intervindo na história como libertador, para assim, estabelecer a justiça e o direito. Tal aliança leva a nação a dar testemunho, na história, do Deus que liberta à medida que ela pratica a justiça. O termo justiça adquire, assim, uma conotação tão importante e rica, na Bíblia, que chega a ser o equivalente à salvação.¹²²

A culpa da perversão humana, sua iniquidade e suas infrações destrói brutalmente a familiaridade com Deus, rompendo a aliança estabelecida. Sendo assim, o homem perde a doce e inteira liberdade de expressão que lhe permite falar a Deus como um filho fala a seu pai, como um amigo fala a seu amigo. Devido à culpa, o homem perde Deus, seu criador e pai; e Deus perde o homem, sua imagem, seu filho, seu interlocutor. Analisando desta forma, é justo, portanto, o fato de o SENHOR se preocupar com a culpa dos pais, pois estas trarão inevitavelmente consequências na vida dos filhos e netos por várias gerações. À medida que o SENHOR, Deus de Israel, se mostra preocupado com a culpa dos pais nos filhos e nos filhos dos filhos até a terceira e quarta geração, – um espaço muito pequeno de tempo, se considerarmos a eternidade de Deus – acentua a disponibilidade do SENHOR em cuidar daqueles que certamente serão atingidos pelas lembranças históricas dos atos de culpa de seus antepassados.

O discurso direto do SENHOR, nos revela um Deus que é próximo e fiel. A proximidade de Deus se expressa no pacto que estabelece com seu povo, compromisso que une estreitamente as duas partes e que vive na memória de Deus e nos crentes que

¹²² Gustavo GUTIÉRREZ, **O Deus da Vida**, p. 53.

põem em prática seus apelos. A aliança nos revela a fidelidade divina sempre disposta a perdoar e, ao mesmo tempo, sempre exigente.¹²³

O laço que une Deus com o povo implica na lealdade de ambos. O SENHOR é um Deus que nunca vai se esquecer de sua aliança e que solicita, em reciprocidade, que o povo a tenha igualmente presente. A verdadeira fidelidade implica também em uma projeção para o futuro “terceira e quarta geração”. Recordar o ontem é importante; mas só porque ajuda a apostar no amanhã, a ir adiante, mudando quando necessário e esboçando novos projetos. Trata-se de uma manifestação de confiança no outro que a Bíblia atribui a Deus e que se torna exigência para o povo.

7.4. Ternura e exigência do SENHOR

A fidelidade ressalta outras qualidades do SENHOR, Deus de Israel, que é obstinadamente compassivo e misericordioso. Seu amor não surge e desaparece como um relâmpago, tem antes a persistência das águas de um rio. Tais águas furam as rochas e percorrem com paciência e obstinação o leito que as próprias águas teceram para si. Quem nestas águas se refresca pode contar sempre com a constância de seu curso. Trata-se de um Deus que busca manter viva a dupla pertença que a aliança implica – a saber – mostrar sua ternura e exigência. Por isso desconhece o ressentimento permanente (Jr 3,11-12).

O Deus fiel não se alegra com uma atitude petrificada de rejeição e de comportamento inflexível do seu povo. Contudo, a clemência não exclui a advertência, mas a supõe (Jr 3,13). A fidelidade do SENHOR se alimenta de ternura. O povo é amado como os pais amam um filho pequenino (Os 11, 1). O Amor de Deus, que a Bíblia traduz muitas vezes como amor de pai, pode, contudo, ser comparado também com o amor de mãe (Is 49,15). O termo hebraico para dizer entranhas/útero, assim como já trabalhado no verseto 6d, em nosso segundo capítulo (רַחֲמִים) refere-se ao seio materno no qual a mulher acolhe e dá a vida. Este vocábulo é usado para falar das entranhas do próprio Deus (Jr 31,20). A compaixão de Deus adquire esta dimensão maternal, profunda e terna.¹²⁴ O

¹²³ Gustavo GUTIÉRREZ, **O Deus da Vida**, p. 60.

¹²⁴ João Paulo II escreve sobre o amor de Deus: “Pode-se dizer que este amor é totalmente gratuito, não fruto de mérito, e que, sob este aspecto, constitui uma necessidade interior: é uma exigência do coração. É uma variante quase ‘feminina’ da fidelidade masculina a si mesmo, expressa no רַחֲמִים. Sobre esse substrato psicológico, רַחֲמִים gera uma escala de sentimentos, dentre os quais estão

amor divino é comparado também com uma experiência feminina única e carregada de sentido (Is 42, 14).

Nos textos citados neste tópico, o SENHOR, Deus de Israel, se revela como um Deus terno; pai e mãe, que conserva o povo de Israel no colo, tal qual um pai, que segura o filho sobre os joelhos. Um Deus que à semelhança dos seres humanos, dá a seus filhos o que eles pedem. Assim sendo, a relação de Deus com seus filhos, com seu povo, surge plena de delicado afeto.

Quando, por um momento, perde a paciência com as faltas de seu povo, o SENHOR sabe voltar atrás e retoma com fidelidade o apego perdido (Is 54,7-8). Ao mesmo tempo, a revelação bíblica nos fala de um Deus que faz exigências, que requer comportamentos concretos de fidelidade, que impõe mandamentos a seu povo; e que inclusive ameaça castigar os que não os cumprirem (Ex 20, 2-5). Um Deus que zela pela observância da aliança que firmou com seu povo.

A eventual rejeição e a ameaça de castigo da parte do SENHOR são apenas o reverso de seu amor. Trata-se de um amor fiel que implica lealdade. Reconhecimento permanente do Deus que libertou da opressão e da carência em que vivia o povo no Egito, e constante estabelecimento da justiça e do direito na nova terra em que agora habita. Podemos dizer que é também uma exigência de “afeto e carinho” (Os 2,21) por parte do povo da aliança.¹²⁵

7.5. Considerações finais

Ao final de um longo caminho de pesquisa percorrido na análise do discurso direto do SENHOR, Deus de Israel, em Ex 34,6c-7d, cabe-nos aqui apresentar as considerações finais do sétimo e último capítulo, assim como de todo o estudo realizado.

Iniciamos nossa pesquisa analisando a construção gramatical encontrada no verseto 6c, onde se faz presente a dupla presença do tetragrama (יהוה יהוה). Constatamos tratar-se de uma frase nominal, com sujeito e predicativo do sujeito, proclamada pelo Deus de Israel. Este se apresenta de forma incisiva por meio da afirmação que “o SENHOR é o

a bondade e a ternura, a paciência e a compreensão, isto é, a disposição de perdoar” (Dives in misericórdia, nota 52).

¹²⁵ Gustavo GUTIÉRREZ, *O Deus da Vida*, p. 71.

SENHOR” (v. 6c). Por meio da dupla presença do tetragrama, ocorre uma insistência maciça na disponibilidade do SENHOR, sendo que essa se concretiza de acordo com as características pensadas nos seis versetos seguintes (v. 6d-7d).

Atribui-se ao SENHOR, primeiramente, a qualidade de ele ser “um Deus compassivo e misericordioso” (v. 6d: אֵל רַחוּם וְחַנוּן). Observamos que esta compaixão e misericórdia divinas são pensadas como princípio de todas as obras do SENHOR, Deus de Israel. Permeiam, com a sua força, as demais qualidades divinas experimentáveis pelo homem. Contudo, a atuação decisiva do SENHOR é quando ele age com misericórdia. Nessa, pois, se encerra o mistério de seu amor, o qual se configura também como perdão.

Em uma progressão descritiva de seus atributos, o SENHOR, Deus de Israel proclama-se também “longânimo e abundante em lealdade e fidelidade” (v. 6e אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וְאֱמֻנָה). Esta lealdade e fidelidade é ativa, social e duradoura. É um ato que preserva ou promove a vida. É uma intervenção em nome de alguém que sofre de infelicidade ou angústia. É, enfim, uma demonstração de amizade ou piedade da parte de Deus para com seu povo.

Seguindo a sequência de atributos, lemos ou ouvimos também, que o SENHOR, Deus de Israel, é “guardião de lealdade a milhares” (v. 7a: נֹצֵר חֶסֶד לְאֲלָפִים). Podemos assim, interpretar que na infinidade livre de Deus não há limite no doar-se; no ato de guardar fielmente aqueles que o temem e esperam na sua fidelidade.

O SENHOR, Deus de Israel apresenta-se ainda em seu discurso no Sinai, como “carregador de culpa, rebeldia e pecado” (v. 7b: נֹשֵׂא עֲוֹן וְפָשַׁע וְחַטָּאת). Desta forma, ele é compreendido quão intensamente removedor de culpa, transgressão e pecado, suspendendo-o e levando-o para longe de seu povo, isto é, ele perdoa o culpado.

Perdoar a culpa de seu povo, não significa torná-lo inocente. Isso é apresentado também como atributo do SENHOR, onde ele diz que “inocentar, não inocenta” (7c: וְנִקְּהָ לֹא יִנְקֶה). Verificamos nesta afirmação do SENHOR, que não é possível apagar da história o erro ou o crime cometido pelo fato deste trazer consequências futuras. Sendo assim, uma vez empreendido o erro, a pessoa, inevitavelmente, terá que conviver com suas consequências na sua história.

O discurso direto do SENHOR aqui estudado, chama-nos a atenção para o tamanho da gravidade do erro ou crime do povo. Tendo em vista que estes atingem as convivências

até entre as gerações próximas, torna-se uma preocupação do SENHOR: “preocupado com a culpa de pais junto a filhos e junto a netos, junto à terceira e junto à quarta” (v. 7d: פֶּקַדוֹת עַל-בָּנִים וְעַל-בָּנֵי בָנִים עַל-שְׁלֹשִׁים וְעַל-רִבְעִים:). Quando ouvimos ou lemos que o SENHOR, Deus de Israel, preocupa-se com a culpa dos pais junto aos filhos e netos até a quarta geração, entende-se que os atos dos pais trarão inevitavelmente consequências na vida dos filhos e netos, mas a disponibilidade do SENHOR será sempre em cuidar daqueles que, certamente, estarão sendo atingidos pelas lembranças históricas dos atos de culpa de seus antepassados.

Assim sendo, chegamos à conclusão de que o verseto 7d não é ameaça de castigo do SENHOR, Deus de Israel, mas sim a promessa de continuidade da sua aliança para as gerações futuras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTZ, Rainer. **Exodus 1–18**. (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament).
Zurique, Suíça: Theologischer Verlag, 2012.
- ANDIÑACH, Pablo. **O livro do Êxodo. Um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal, 2010.
- BALANCIN, Euclides Martins. **Deus Pai de misericórdia**. São Paulo: Paulinas, 1998.
- BAR-EFRAT, Shimon. Wie die Bibel erzählt. **Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen**. Gütersloh: Verlagshaus, 2006.
- BAR-EFRAT, Shimon. Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen. Gütersloh: Verlagshaus, 2006.
- BARTELMUS, Rüdiger. **Einführung in das Biblische Hebräisch. Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch**. Zurique, Suíça: Theologischer Verlag, 2009.
- BARTELMUS, Rüdiger. **HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen «Allerweltswortes»** – zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems. St. Ottilien: EOS, 1982.
- BLUM, E., **Israel no monte de Deus**. In: ALBERT de PURY, (Org.). **O Pentateuco em Questão**, Petrópolis: Vozes, 2002.
- BROCKE, Edna. **Jüdische Umschreibung des Namens Gottes**. In: Ilsa Müllner; Ludger Schwienhorst-Schönberger; Ruth Scoralick. Gottes Namen(n). Zum Gedenken an Erich Zenger. Freiburg: Herder, 2012, p. 67-71.
- BRUEGEMANN, Walter. **A Terra na Bíblia, dom, promessa e desafio**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CHIESA, B., **Un Dio di Misericordia e di Grazia**, In: Bibbia e Oriente, volume nº 14, 1972.
- CIPOLLINI, Dom Pedro Carlos. **O bom samaritano: O paradigma da misericórdia**. São Paulo: CNBB, 2016.
- COLE, R, Alan. **Êxodo: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1980.
- COLOMBRAS, García M.: **Diálogo com Deus: Introdução à Lectio Divina**. São Paulo: Paulus, 1996.
- CRAGHAN, J., **Comentário Bíblico Internacional**, Navarra, Estela: Verbo Divino, 2000.

- D. M. Gunny D. N. Fewell, **Narrative in the Hebrew Bible** (Oxford: Oxford University Press, 1993).
- Daniel MARGUERAT; Yvan BOURQUIN: **Para ler as narrativas bíblicas: Iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, 2009.
- DIE BIBEL. **Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift**. Gesamtausgabe. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, ²2017.
- Dillard, Raymond B. **Introdução ao Antigo Testamento**; tradução Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova. 2006.
- DOHMEN, Christoph. **Exodus 1–18**. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg: Herder, 2015.
- DOHMEN, Christoph. **Exodus 19–40**. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg: Herder, 2004.
- DOHMEN, Christoph. **Mose. Der Mann, der zum Buch wurde**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt: ³2018.
- EERDMANS, W. **Exodus**, England, London: Publ. Co. 1972.
- FERNANDES, Leonardo Agostini; GRENZER, Matthias. **Êxodo 15,22–18,27**. (Comentário Bíblico Paulinas). São Paulo: Paulinas, 2011.
- FISCHER, Georg. **Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4)**. Freiburg, Schweiz; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- FISCHER, Georg; MARKL, Dominik. **«Das Buch Exodus»**. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009.
- FRANZ, Matthias. **Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt»**. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- FREVEL, Christian. **História de Israel**. Stuttgart: Kohlhammer, 2015.
- Gerhard Von RAD: **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1973.
- GESE, Hartmut. **Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie**. Band 64. Gebundenes Buch – 1974.
- GIBERT, Pierre. **A Bíblia na origem da história**, São Paulo: Paulinas, 1986.
- GILLMAYR-BUCHER, Susanne. **Die literarische Konzeption der Figur Gott im Buch Exodus**. In: Ute E. Eisen; Ilse Müllner. Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen. Freiburg im Breisgau: Herder, 2016, p. 57-87.

- GRENZER, Matthias. **Decidido a defender o oprimido (Ex 2,11-15c)**. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, v. 35, p. 129-139, 2001.
- GRENZER, Matthias. **O projeto de êxodo**. 2. ed. ampl. São Paulo: Paulinas, 2007.
- GUSTAVO Gutiérrez. **O Deus da Vida**. São Paulo: Loyola, 1990.
- HADDAD, Rabino Philippe. **אֲבִינוּ – Pai Nosso, uma leitura judaica da oração de Jesus**. São Paulo: edições Fons Sapientiae, 2017.
- HERRMANN, W., **O nome de Deus no Antigo Testamento**, In: GERSTENBERGER, E. (Org.). *Deus no Antigo Testamento*, S. Leopoldo: ASTE, 1981.
- HOUTMANN, Cornelis. **Exodus**. Vol. 1-4. (Historical Commentary in the Old Testament). Kampen: Kok, 1993/1996/1999/2002.
- JANOWSKI, Bernd; SCHOLTISSEK, Klaus. **Gottesnamen**. In: Angelika Berlejung; Christian Frevel (Orgs.). *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT)*. Darmstadt: WBG, ⁵2016, p. 248-250.
- JENNI, Ernst. **יהוה Jhwh Jahwe**. In: Ernst Jenni; Claus Westermann. *Theologisches Handwörterbuch (THAT)*. Band I. Munique: Kaiser; Zurique: Theologischer Verlag, 1984.
- KINET, D. 1981. “**Ugarit**”, SBS, 104, Stuttgart, KBW.
- KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir; ZIMMER, Rudi.
- KNAUF, Ernst A. **Yahwe**. In: *Vetus Testamentum*, n. 34, 1984.
- KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. **As origens. Um Estudo de Gn 1–11**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Exegese Bíblica. Teoria e Prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- LISOWSKY, Gerhard. **Konkordanz zum hebräischen Alten Testament**. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.
- LÓPEZ, Félix Garcia, **O Pentateuco, Introduccion a la lectura de los cinco primeros libros de la bíblia**, Verbo Divino, 2017.
- LÓPEZ, Félix Garcia, **O Pentateuco**, Paulinas, 2009.
- MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. **A Bíblia na Crítica Literária Recente**. Teoliterária, v. 2, n. 4, 2012, p. 133-143.
- MAIA, Tânia Maria Couto. **Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18: Um Estudo Intertextual na Perspectiva de um Diálogo Semântico – Teológico**. Dissertação (Mestrado em

- Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, Rio de Janeiro, 2009.
- MALZONI, Cláudio Vianney. **As edições da Bíblia no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2016.
- MARTINS, EUCLIDES BALANCIN e STARNIOLO, IVO. **Como ler o livro do êxodo: O caminho para a liberdade**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1990.
- METTINGER, Tryggve N.D. **O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia**. Santo André: Academia Cristã, 2008.
- MOBERLY, R. Walter L. **At the mountain of God: Story and Theology in Exodus 32–34**. Sheffield: JSOT Press, 1983.
- MOOR, J. C. 1971. “**The seasonal pattern in the Ugarit myth of Ba ‘lu**”. AOAT 16, Kevelaer, Becker, 1976. “Ugarit”, IDBSup, 928-931.
- NEUMANN, Klaus. **Name**. In: Angelika Berlejung; Christian Frevel (Orgs.). Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT). Darmstadt: WBG, 2016.
- PIXLEY, George V. **Êxodo**. São Paulo: Paulus, 1987.
- PROPP, William H.C. **Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary**. (The Anchor Bible). New York: Doubleday, 1998.
- PROPP, William H.C. **Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary**. (The Anchor Bible). New York: Doubleday, 2006.
- RICOEUR, P. **Conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RÖMER, Thomas. **A origem de Javé. O Deus de Israel e seu nome**. São Paulo: Paulus, 2016.
- SCHARBERT, J. “**Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments**”, BZ 4, 1960, 209-26 (= Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments [WF 125, ed. K. Koch, 1972, 278-99]).
- SCHERMAN, Rabbi Nosson, **the chumash**, ArtScroll Series, New York, mesorah publications, ltda, 2006.
- SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. **Simbolismo do corpo na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- SCORALICK, Ruth. **Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch**. Freiburg im Breisgau: Herder, 2002.

- SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Leia a Bíblia como literatura**. São Paulo: Loyola, 2007.
- SILVANO, Zuleica. **Introdução à análise poética de textos bíblicos**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- SIMIAN-YOFRE, Horácio; GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean Louis; PISANO, Stephen. (org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000.
- SKA, Jean Louis. **“Our Fathers Have Told Us”. Introduction to the Analysis of the Hebrew Narratives**. Roma: Istituto Biblico, 1990.
- SKA, Jean Louis. **Introdução a leitura do pentateuco: chaves para a interpretação dos primeiros cinco livros da bíblia**. São Paulo: Loyola, 2003.
- SKA, Jean Louis. **O canteiro do pentateuco. Problemas de composição e de interpretação aspectos literários e teológicos**. São Paulo: Paulinas, 2016.
- SMITH, Ralph L.: **Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem**. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- SOMMERS, Janet B. **Interpreting the Bible as Literature: Historical and Contemporary Contexts with Implications for Christian Education**. Christian Education Journal, n. 1, v. 4, 2007, p. 78-99.
- SPEISER, E. A. **“Census and Ritual Expiation in Mari and Israel”**, *BASOR* 149, 1958.
- STUART, Douglas; FEE, Gordon D. **Manual de exegese bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- UTZSCHNEIDER, Helmut; OSWALD, Wolfgang. **Exodus 1–15**. (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament). Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- VAN GRONINGEN, Gerard: **criação e consumação**, vol. 1, SP. Editora Cultura Cristã, 2002.
- VAN HOOSE, J. B. **“The Meaning of the Hebrew Root קָנָה in the Old Testament”**, Harvard Ph. D. thesis, 1962.
- VITÓRIO, Jadelmir. **Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método**. São Paulo: Paulinas, 2016.
- WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento. Manual de Metodologia**. São Paulo: Paulus, 1998.
- WÉNIN, André. **De Adão a Abraão ou as errâncias do humano**. São Paulo: Loyola, 2011.
- WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1975.
- ZENGER, Erich e outros. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

ZENGER, Erich. **O Deus da Bíblia, estudo sobre o início da fé em Deus no antigo testamento**. São Paulo: Paulinas, 1989.

BÍBLIAS

a) Fonte primária

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA (Eds.: Karl Elliger; Wilhelm Rudolph). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

b) Fontes secundárias

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2008.

BÍBLIA DO PEREGRINO (Luís Alonso Schökel). São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA (Nova Almeida Atualizada). Barueri: Sociedade Bíblica, ³2017.

BÍBLIA SAGRADA AVE MARIA. Edição de estudos. São Paulo: Ave Maria, ⁷2011.

BÍBLIA SAGRADA. Petrópolis: Vozes, ⁴⁵2001.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. Brasília: Edições CNBB, ⁷2008.

BÍBLIA. Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014.

DICIONÁRIOS

ACHTEMEIER. אֱלֹהִים. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

AP-THOMAS, Dafydd Rhys. אֱלֹהִים. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.

BAUER, Johannes Baptist. “Misericórdia”. In **Dicionário Bíblico-Teológico**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 265.

- BECKING, Bob. Jahwe. In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2006 (data de consulta: 20/01/2018), <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22127/>.
- BOSSIN Donna/ REIF D. Josef. **Practical bilingual dictionary English-Hebrew, Hebrew-English**. Israel: Prolog publishing house Ltd, 2012.
- BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- CAFETORÁ. **Alef-Tav, Dicionário digital Hebraico-Português**. www.cafetorah.com.
- CERBELAUD, Dominique. “Misericórdia”. In Dicionário Crítico de Teologia. São Paulo: Loyola, 2004, p. 1150.
- CONZELMANN, Hans; ZIMMERLI, Walther. מֵ. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- DAVIDSON, Benjamim. **Léxico Analítico: Hebraico e Caldaico**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- FEINBERG, Charles. אֱלֹהִים. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- FREEDMAN, David Noel. “The Name of the God of Moses”. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- GELIN, Albert. אֱלֹהִים. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- GRUBER, M.I. מֵ. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- HOAD, J.W.L. “Misericórdia”, “Misericordioso”. In: J. D. Douglas. **O Novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- HOLLADAY, William L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

- KIRST, Nelson; KILPP Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir; ZIMMER, L. PERLITT, Bundestheologie. אָרְךָ אַפִּים וְרַב־חֶסֶד. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- Rudi. **Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português**. 18. ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2004.
- SCHARBERT, J. פֶּקֶד. In: VANGEMEREN, Willem A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- SPEISER, Ephraim A. פֶּקֶד. In: VANGEMEREN, Willem A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- SPIECKERMANN, Hermann. רַחוּם וְחַנוּן וְאַמֶּת. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
- VANGEMEREN, Willem A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

GRAMÁTICAS

- ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Manual de poetica hebrea**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- FRANCISCO, Edson de Faria. **Manual da Bíblia Hebraica. Introdução ao Texto Massorético**. Guia Introductório para a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. São Paulo: Vida Nova, ³2008.
- GRENZER, Matthias. **As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento**. Pistis & Praxis, v. 8, n. 1, 2016: 15-32.
- GUSSO, Antônio Renato. **Gramática instrumental de hebraico**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- LAMBDIN, Thomas O. **Gramática do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Paulus, 2003.
- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas. Iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, 2009.
- REBECA, Giladi. **Os verbos hebraicos**. Jerusalém, editoras Zack & Co. 1991.

- SILVA, Cássio M. D. **Metodologia de exegese bíblica. Metodologia de Exegese Bíblica**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.
- TOV, Emanuel. **Der Text der Hebräischen Bibel**. Handbuch der Textkritik. Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
- WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael P. **Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003. [Original: **An Introduction to Biblical Hebrew Syntax**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1990].