



“*DEUS ABSCONDITUS ET DEUS REVELATUS*” A “PRESENÇA DE DEUS” NO ANTIGO TESTAMENTO

Roger Marcel Wanke¹

I. INTRODUÇÃO: A PERGUNTA PELA PRESENÇA DE DEUS

Falar da Presença de Deus é como ousar falar do próprio Deus. Nesse sentido, Karl Barth tinha razão ao dizer que, “nós, como teólogos, devemos falar de Deus. Nós, porém, somos seres humanos e, como tais, não podemos falar de Deus. Nós devemos, todavia, estar cientes de ambos, nosso dever e o nosso não-poder e, mesmo assim, dar glória a Deus”.² Esse tem sido, na verdade, o grande desafio da Teologia, tanto de outrora como de agora. Deus, porém, não se deixa ser apenas *objeto* da Teologia. Deus é o próprio *sujeito* dela, pois falar de Deus é falar da sua revelação ao ser humano. A Bíblia nos deixa claro que nós só podemos *falar de Deus* se deixarmos o próprio *Deus falar a nós*. Deus fala através de seu único Filho, Jesus Cristo, que não apenas se tornou carne e habitou entre nós (Jo 1.14), mas também nos ensinou como *falar a Deus*. Dessa forma, podemos ver claramente que, por um lado, falar de Deus é falar de sua presença entre nós, através de seu Filho Jesus Cristo. Por outro lado, falar da presença de Deus implica uma relação *coram Deo*, na qual o ser humano fala a Deus, com Deus e *diante* de Deus. A Teologia é hoje, por isso, mais uma vez conclamada a falar, no contexto em que ela está inserida, acerca dessa Presença de Deus. A maneira como ela articular o seu discurso irá mostrar se ela tem sido relevante e se ela realmente está inserida neste mundo.

1 Roger Marcel Wanke é pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IE-CLB) e doutorando em Antigo Testamento pela Friedrich Schiller Universität – Jena – Alemanha. O presente artigo é a versão portuguesa ampliada de uma parte do primeiro capítulo da dissertação sobre o tema, “*Praesentia Dei – Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch*”, que está em fase de redação final e deverá ser entregue em julho de 2008.

2 Karl BARTH. *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in: Holger FINZE (Ed.). *Vorträge und kleinere Arbeiten (1922-1925)*. Vol. 3 (Karl Barth: Gesamtausgabe – im Auftrag der Karl Barth Stiftung – Hrsg. Von Hinrich Stoevesandt). Zürich: Theologischer Verlag 1990, p. 144-175 (aqui p. 151). Trad.: Roger Marcel Wanke [doravante: RMW].

A pergunta pela Presença de Deus – *Deus, onde tu estás?* – tem sido feita, tanto no passado como na atualidade. Ela se deixa perceber de forma intensiva em momentos de crise. Na Europa, principalmente em contexto alemão, tal pergunta se tornou, desde o Holocausto, um tabu.³ Deus e o seu agir foram fortemente questionados. Sua impotência e fraqueza foram veementemente postulados. Tais questionamentos têm exercido uma forte influência até aos dias de hoje e para além do solo europeu. Em nosso atual contexto internacional, os ataques terroristas e os conflitos político-religiosos no Oriente Médio, baseados, de certa forma, num fundamentalismo religioso hipnotizante, questionam-nos diariamente quanto ao fundamento da nossa fé, enquanto milhares de pessoas, entre elas também crianças, clamam sem fim em meio a bombas, em completa amargura e desespero. Diante de catástrofes naturais e climáticas, como os Tsunamis na Ásia, terremotos e Hurrikans em diversas partes do planeta, o que entendemos como “justiça de Deus” é relativizado, e milhares de pessoas inocentes permanecem diante de tal destruição e cheiro de morte sem ao menos receber alguma explicação plausível para o ocorrido. Em contexto Latino-americano e de outros países do assim chamado Terceiro Mundo, homens e mulheres responsáveis são quase que desafiados diante de epidemias como AIDS, diante da pobreza, violência, fome e injustiças sociais a duvidarem se o Deus cristão pode realmente ser considerado um Deus das causas dos pobres, injustiçados e aflitos. Como consequência desse quadro de dor e sofrimento surge a pergunta pela *Teodicéia* – pela Presença de Deus e por sua justiça.⁴ Como falar da *Presença* de Deus em tais situações, se o que se experimenta é exatamente o contrário – a sua *Ausência*?

Por outro lado, o que se pode averiguar em certo contexto evangélico brasileiro é que o fenômeno da Presença de Deus tem sido manipulado e domesticado. Os axiomas teológicos de uma *theologia crucis* e de um *Deus absconditus* são infelizmente interpretados e considerados de forma errônea, principalmente pelas fileiras do Neo-Pentecostalismo e por

3 Cf. G. LANGENHORST. *Ijob unser Zeitgenosse. Die literarische Ijob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. Mainz 1994; cf. também o artigo de Magdalene L. FRETTLÖH. *Wo war Gott in Buchenwald?* Publicado no site da Evangelische Akademie Thüringen (www.ev-akademie-thueringen.de), 2007.

4 Sobre o tema da *Teodicéia* cf. G. W. LEIBNIZ. *Die Theodizee. Von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*. Frankfurt 1986; Hermann HÄRING. *Ijob und die Theodizee: Systematisch-theologische Perspektiven*. rhs 5. 2007, p. 276-282; cf. da mesma forma os diversos artigos em Michael BÖHNKE e Thomas SÖDING (Ed.). *Leid erfahren – Sinn suchen: Das Problem der Theodizee*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag 2007.

movimentos religiosos que excluem toda e qualquer imagem de um Deus fraco, impotente e inativo. Aqui experimentar a ausência de Deus significa não ter fé, significa não crer o suficiente. Fé não é mais entendida como o ato de “confiar” e “esperar” em Deus e pelo seu agir, assim como lemos em Hb 11,1: *ora, a fé é a certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que não se vêem*. Fé se tornou em negociação de coisas que se espera de Deus (*do ut des*) e obstinação de fatos que precisam ser vistos, para que a fé se torne legítima. Não é à toa que vivemos numa sociedade marcada pela causa e efeito, por um relacionamento utilitarista, que só busca as vantagens interesseiras de um Deus gracioso, sem viver a partir da graça deste mesmo Deus. Não é à toa que vivemos numa sociedade impregnada pela imagem, pelo visual e pelo palpável, que faz da busca por sinais e milagres, por algo que se possa “ver com as mãos” e sentir claramente que Deus age e se faz presente no mundo e na vida do indivíduo, o único alvo da vida cristã.

Esses breves exemplos querem apenas nos situar dentro do contexto no qual vivemos, no qual a pergunta pela Presença divina é feita e no qual a Teologia tem um importante papel a desempenhar.

A pergunta pela Presença de Deus, porém, não é apenas um tema atual. Também no Antigo Oriente (AO) e na Bíblia ela foi constantemente discutida, refletida e interpretada. Principalmente no Antigo Testamento (AT) podemos perceber que ela perpassa o fio vermelho da Teologia veterotestamentária. Isso não é por acaso! A Presença de Deus tem a ver diretamente com o conceito e com o conhecimento que se tem de Deus. Tanto na literatura do AO, como no AT a existência da divindade, respectivamente de Javé, não é questionada. Ela é pressuposta! Todos os textos partem do princípio da fé, de que Deus existe e se revela ao ser humano.⁵ Intimamente ligada à pergunta pela existência de Deus está, da mesma forma, a pergunta pelo seu agir e pela sua presença no mundo e na vida do povo e do indivíduo. No entanto, surge a pergunta, se também o agir de Deus e sua presença são pressupostos pelos autores do AT, ou se apenas a existência de Deus pode ser pressuposta. Encontramos indícios dessa pergunta, principalmente no Livro de Salmos, no qual vários salmistas se deparam com o fenômeno da *ausência de Deus* e sua impotência, com o abandono de Deus e sua inatividade. Nesse contexto, a *pergunta pela Presença de Deus* se torna em *lamento pela Ausência de Deus*. Nessa tensão entre Presença e Ausência, o Deus de Israel se revelou e se deixou conhecer. O testemunho dessa tensão foi documentado literariamente de

5 Ralph L. SMITH. *Teologia do Antigo Testamento: História, Método e Mensagem*. São Paulo: Vida Nova 2001, p. 92-93.

diversas maneiras através do tempo e da história, formando assim um compêndio do fenômeno da Presença de Deus.

No entanto, ao lermos os textos bíblicos no intuito de identificarmos as manifestações da Presença de Deus neles contidas, deparamo-nos com um problema: a Presença de Deus se apresenta no AT de forma complexa e paradoxal. Além disso, não há apenas uma concepção, mas sim uma infinidade delas espalhadas em toda a produção literária veterotestamentária. Porém, para entender essa complexidade e pluralidade de concepções, uma leitura sincrônica dos textos bíblicos não é suficiente. Aqui se faz necessária uma leitura diacrônica, i.e., uma análise literária, redacional, bem como uma análise da história da tradição dos diversos textos, nos quais a presença de Deus desempenha um importante papel literário e teológico. Um clássico exemplo dessa pluralidade é o texto de 1 Reis 8.1-66, que relata a oração de Salomão a Javé por ocasião da consagração do Templo em Jerusalém. A pesquisa do Antigo Testamento tem, há muito tempo, questionado a integridade literária desse texto e tem visto nele diversas fases redacionais, que refletem exatamente esse processo de compreensão e interpretação do fenômeno da Presença de Deus no AT.

Apesar de o termo “*Presença de Deus*” não ser contemplado como deveria em artigos dos principais léxicos de teologia da atualidade⁶, a pesquisa do AT, por sua vez, tem dedicado muita atenção a esse tema central da teologia veterotestamentária, principalmente nos manuais de Teologia do AT.⁷ Além disso, uma infinidade de artigos teológicos contemplam

6 Uma exceção, porém superficial e bem curta, pode ser encontrada em: M. GÖRG / J. HAINZ. Art. *Gegenwart Gottes*, in: M. Görg / B. Lang (Ed.). *Neues Bibel-Lexikon*. Vol. 1, Zürich: Benziger 1991, p. 758-760. Além desta, encontramos outras rápidas abordagens acerca da presença de Deus, mas em sua discussão filosófica, ou então teológico-sistemática: cf. Alois HALDER. Art. *Gegenwart*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 4. Herder 1993; Wilhelm BREUNING. Art. *Allgegenwart Gottes*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vol. 1. Herder 1993, p. 408s; Th. KOBUSCH. Art. *Präsenz*, in: J. Ritter / K. Gründer (Ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 7. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, p. 1259-1265; J. HINNING. Art. *Gegenwart*, in: J. Ritter / K. Gründer (Ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 3. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co Verlag 1974, p. 136-138.

7 Walther EICHHRODT. *Theologie des AT*. Tomo 2/3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961, p. 1-24; Horst Dieter PREUB. *Theologie des AT – Jahwes erwählendes und verpflichtendes Handeln*. Vol. 1, Stuttgart: Kohlhammer 1999, p. 158-286; Horst Dieter PREUB. *Theologie des AT – Israels Weg mit JHWH*. Vol. 2. 1992, p. 41-55, 163-182; Walther ZIMMERLI. *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*. 7. Ed., Stuttgart: Kohlhammer 1999, p. 58-68; Otto KAISER. *Der Gott des AT: Wesen und Wirken – Theologie des AT*. Vol. 2 (UTB 2024). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, p. 128-210; Rolf RENDTORFF. *Theologie des AT: Ein kanonischer Entwurf*. Vol. 2: Thematische Entfaltung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001, p. 100-104, 149-158; Brevard S. CHILDS. *Die Theologie der*

análises exegéticas de diversos textos a partir dos livros históricos, proféticos e dos salmos, sob a perspectiva da presença de Deus e suas concepções neles encontradas.⁸ Infelizmente, o mesmo não pode ser dito da Literatura Sapiencial, seja ela canônica ou deutero-canônica. Poucos são os que têm trabalhado o tema da Presença de Deus dentro dessa literatura.⁹ Uma das razões, principalmente ao se falar do Livro de Jó e de Eclesiastes, é que a dimensão de um Deus que age na história (*Heilsgeschichte*), não é abordada.¹⁰ Somente no livro de Eclesiástico, também conhecido por Jesus Sirac¹¹ ela volta a ser integrada na literatura sapiencial (cf. 24.8-12).¹² Contudo, o que se pode afirmar é que o tema Presença de Deus se apresenta, de forma geral no AT, através de um processo de reflexão e interpretação teológica. Tal processo se deixa verificar em diversos textos bíblicos, através de diversos motivos, gêneros literários e a partir de diversas tradições.

einen Bibel. Vol. 2: Hauptthemen. Freiburg: Herder 1996, p. 333-371; Timo VEIJOLA. *Offenbarung und Anfechtung. Hermeneutisch-theologische Studien zum AT*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2007; Juan-Peter MIRANDA. *Kleine Einführung in die Theologie des AT*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2008, p.124-136, 214-217.

8 Por se tratarem de muitos artigos teológicos, não vamos indicá-los todos juntos nesta única nota de rodapé. Mas o leitor poderá encontrar uma boa quantia destes indicados nas próximas notas, ao serem utilizados como base de nossa argumentação e explanação a seguir.

9 Entre eles cf. Otto KAISER. *Anweisungen zum gelingenden, gesegneten und ewigen Leben: eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher*. Forum Theologische Literaturzeitung (ThLZ.F9). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2003.

10 Cf. Hans-Jürgen HERMISSON. *Weisheit und Geschichte*, in: H. W. Wolff (Ed.). *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*. München: Kaiser 1971, p. 136-154.

11 Sobre o livro de Eclesiástico (Jesus Sirac) cf. a Introdução na *Biblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas 1985, p. 1240-1241. Uma das grandes contribuições teológicas do livro de Eclesiástico é a identificação que o autor faz da sabedoria com a Torá (24.1-34).

12 O processo de reflexão teológica que a literatura sapiencial, tanto canônica como deutero-canônica, exerceu na compreensão do fenômeno da Presença de Deus é fundamental para o entendimento do mesmo processo no Novo Testamento. Não se consegue entender, por exemplo, a encarnação de Jesus Cristo (Jo 1.1-14), que pode ser considerado o ápice da Presença de Deus na terra, sem entender o processo de reflexão que houve na literatura sapiencial. Sobre este tema cf. J. LÉVÊQUE. *Le contrepoint théologique appoté par la réflexion sapientielle*, in: C. Brekelmans. *Question Disputées d'ancien Testament Méthode et Théologie* – BETHL XXXIII. Leuven 1989, p.183-202; Hartmut GESE. *Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie*. in: Hartmu Gese. *Alttestamentliche Studien*. Tübingen: Mohr Siebeck 1991, p. 218-248; Roland E. MURPHY. *The Personification of Wisdom*, in: J. Day / R.P. Gordon / H.G.M. Williamson (Ed.). *Wisdom in ancient Israel – Essays in honour of J.A. Emerton*. Cambridge: University Press 1995, p.222-233; Karen H. JOBES. *Sophia Christologie: The way of wisdom?*, in: J.I.Packer / S.K. Soderlund (Ed.). *The way of Wisdom: essays in honor of Bruce K. Waltke*. Zonervan 2000, p.226-250.

Diante de toda essa problemática, temos como objetivo apresentar, neste artigo, uma visão panorâmica do tema em perspectiva veterotestamentária. Embora não podendo abordar os detalhes e todas as implicações que o tema da Presença de Deus sugere à reflexão bíblico-teológica e à reflexão hermenêutica, que surge em decorrência da primeira, e muito menos, a recepção que este tema encontrou na História da Teologia, da Filosofia, bem como das Ciências Humanas de forma geral, deixamos ao leitor indicações bibliográficas em notas de rodapé para aprofundamento.¹³ Mas queremos, de qualquer forma, concentrar-nos naquilo que julgamos ser o essencial para a compreensão das diversas concepções da Presença de Deus no AT. Imprescindível, em um primeiro momento, será a apresentação do fenômeno da Presença de Deus em seu campo semântico. Muitas expressões e palavras se tornaram *terminus technicus* para descrevê-lo. Só assim poderemos compreender a pluralidade das concepções existentes na Bíblia. Por servirem de base para o entendimento da tradição das diversas concepções veterotestamentárias da Presença de Deus, queremos, então, num segundo momento, dedicar-nos brevemente à apresentação das concepções e das tradições do AO, para daí podermos nos dedicar exclusivamente, num terceiro momento, ao material veterotestamentário. Como não podemos falar da Presença de Deus no AT sem falar de sua ausência, queremos dedicar um quarto momento para a abordagem dessa problemática, que encontra sua reflexão literária principalmente nos textos de lamento. Por fim, queremos apresentar algumas considerações finais e possíveis implicações bíblico-teológicas, bem como desafios que o fenômeno da Presença de Deus e suas diferentes concepções trazem para uma reflexão teológica que procura se ocupar com as relações entre Deus, o homem e o mundo.

13 Na *História da Teologia* encontramos Agostinho, que foi o primeiro a utilizar o Termo “*praesentia*” em sentido teológico. Cf. Agostinho. *De praesentia Dei*. Sobre Lutero cf. *De servo arbitrio*, in: WA 18, 685,1-24; Volker LEPPIN. *Deus absconditus und Deus revelatus: Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von “De servo arbitrio”*, in: Berliner Theologische Zeitschrift, “Gott und Gottesvorstellungen im Christentum”. Heft 1, 2005, p.55-69; Na *Filosofia* encontramos Martin SEEL. *Ästhetik des Erscheinens*. München / Wien: Carl Hanser Verlag 2000; Em dialogo com a filosofia semita / judaica cf. Norbert M. SAMUELSON. *Jewish philosophy: an historical introduction*. London: Continuum 2003; Martin LEINER. *Gottes Gegenwart: Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei friedrich Gogarten und Emil Brunner*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlag 2000, p.193-214; Nas *Ciências Humanas* encontramos a contribuição de Hans Ulrich GUMBRECHT. *Diessets der Hermeneutik: Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (2364), 2004.

II. DEFINIÇÃO: A PRESENÇA DE DEUS E SEU CAMPO SEMÂNTICO

O problema das diversas concepções da Presença de Deus no AT se deixa justificar pelo fato de não encontrarmos na literatura uma única expressão para esse fenômeno. Cada concepção utiliza, por assim dizer, um vocabulário próprio e diverso e, dessa forma, um campo semântico diferente. No hebraico, encontramos diversos verbos, preposições, advérbios e substantivos que expressam o fato de Deus estar presente no mundo, junto ao povo, ao lado do indivíduo:

1. Verbos: para expressar a presença de Deus, encontramos uma infinidade de verbos no AT. Infelizmente não podemos nos ater a todos eles, mas deixamos aqui os principais: ser / estar (עמד / היה), ver (ראה), ouvir (שמע), falar (דבר), dizer (אמר), responder (ענה), amar (אהב), ser misericordioso / gracioso (רחם / חנן), abençoar (ברך), consolar (נחם), perdoar (סלח), ajudar (ישע), salvar (פלט), curar (רפא), fazer justiça (צדק), exercer o direito (שפט), reinar (מלך), morar (שב / שכן), cuidar (שמר), ser bom (טוב), vir (בוא), aproximar-se (קרב), voltar-se (פנה). Para a sua ausência, porém, encontramos principalmente o verbo esconder (סתר / עלם), calar (חרש), abandonar (עזב).

2. Preposições e advérbios: para expressar que Deus está perto, encontramos o advérbio קרוב (cf. Dt 4.7; 30.14; Sl 34.19; 145.18). O contrário, que Deus está longe, é formulado através do advérbio רחוק (cf. Pv 15.29). Uma das expressões mais comuns no AT para designar tanto a presença como a ausência de Javé é a preposição לפני, que vem do verbo פנה e significa *diante*, na *presença de* como expressão de temor a Deus e reverência (לפני יהוה – Êx 6.12,30).

3. Substantivos: com o auxílio de uma concordância podemos, ao analisarmos os termos bíblicos para o fenômeno da Presença de Deus no AT, chegar às seguintes classificações:

- a) *A Presença antropomórfica de Deus:* a forma mais comum de representar a presença divina no AT é através de concepções e formas humanas, como por exemplo, as mãos (היד יהוה), os olhos (עיני יהוה), os pés (רגל), o braço (זרוע) e principalmente a face (הוה פנים). Javé está presente através de sua poderosa *mão* (Dt 3.24, Sl 139.10).¹⁴ *Os olhos do Senhor repousam sobre os justos*, assim

14 A “mão de Javé” também é usada no AT para descrever a sua ira e o seu poder sobre os seus inimigos (Jz 2.15; 1 Sm 5.6). Além disso, encontramos no Livro de Jó o uso da palavra

confessa o salmista (Sl 34.15ab). Com os seus *olhos*, Javé cuida do justo e atenta para todos os seus passos (2Cr 16.9; Sl 33.18; Pv 15.3).¹⁵ A terra é entendida como o estrado dos *pés* de Javé (Is 66.1; Sl 132.7). Dessa forma, Javé reina soberano e está presente no mundo. O *braço* forte de Javé é seu instrumento de poder, vitória e salvação (Êx 15.16; Sl 89.13; 98.1). Os salmistas, ao falarem da libertação do Êxodo, descrevem o agir de Javé através de seu braço forte e estendido (Sl 77.15; 136.12). No entanto, é com o termo “*face de Deus*”¹⁶ que o AT mais se identifica ao falar da presença dele (Nm 6.2425-26; Sl 13.1; 42.2; 80.7,19). Olhar a face de Javé é mortal para o ser humano (Êx 3.6; 1Rs 19.13). Por outro lado, o AT também relata sobre a possibilidade de contemplar a face de Javé e permanecer vivo (Gn 12.7; 17.1; 18.1; 26.2; Êx 24.9-11; Ez 1.22,26; 10.1). Principalmente nos Salmos encontramos essa realidade (Sl 84.11-13). Essa concepção de ver a Deus e respectivamente sua face está intimamente ligada à assim chamada “*presença solar de Javé*”¹⁷, que apresenta o aspecto salvífico e protetor dele.

b) *A Presença de Deus como Teofania divina*: que Javé é um Deus

“mão” para descrever a presença opressora de Deus (Jó 19.21).

15 Os olhos de Javé também aparecem no AT relacionados ao seu juízo. Ninguém poderá escapar de Javé, pois os seus olhos estão sobre todos e em todo o lugar. Nada e ninguém pode fugir do olhar de Javé. Cf. Am 9.2-4,9. Já o livro de Jó deixa claro, que os olhos de Deus não podem encontrar o ser humano no mundo dos mortos. Em seu lamento Jó afirma que Deus irá buscá-lo, mas ele não o poderá encontrar. Os olhos de Deus procurarão Jó, mas este não existirá mais e, portanto, não poderá ser mais visto na face da terra (Jó 7.8,21).

16 Cf. A. S. van de WOUDE. Art. פָּנֵי , in: ThWAT VI, p. 432-460; Bernd JANOWSKI. Art. Angesicht / Schauen Gottes, in: A. Berlejung / C. Frevel (Ed.). (HGANT). Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, p. 89-90; Joseph REINDL. Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments. Leipzig: St. Benno Verlag 1970; F. HARTENSTEIN. *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem königlichen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Ex 32-34*. Tübingen: Mohr Siebeck 2007.

17 O fenômeno da assim chamada “*solarização de Javé*” tem seu pano de fundo com o deus Sol, tanto na religião do Egito (deusas Ísis e Ma’at) como na Mesopotâmia (deus Shamash). O deus Sol era responsável pela justiça e pela ordem no mundo. No período pós-exílico, essa concepção foi atribuída a Javé. Por isso o encontramos associado com a justiça e como a fonte da mesma: Sl 82. Assim Javé, através da sua justiça, salva os fracos e necessitados das mãos dos ímpios. Essa reinterpretação de uma concepção conhecida no Egito e na Mesopotâmia é chamada de “*Teologização da Justiça*”, pois a justiça, dessa forma, deixa de ser apenas um termo político e social para se tornar também uma realidade teológica. Um texto clássico dessa reinterpretação nós encontramos em MI 3.20: “O sol da justiça”. Cf. Martin ARNETH. “*Sonne der Gerechtigkeit*”: *Studien zur Solarisierung der Jahwe-Religion im Lichte von Psalm 72*. Wiesbaden: Harrassowitz 2000.

que se revela é tema central da teologia veterotestamentária.¹⁸ A revelação de Javé, sua *Teofania*, vem no AT, por um lado, sempre acompanhada de *fenômenos naturais*, tais como, trovões (Êx 20.18; Jó 26.14; Sl 18.13), ventos (Êx 15.10; Jó 38.1), terremotos, fogo. Além disso, encontramos a voz de Javé (קוֹל יְהוָה), que muitas vezes é entendida como o trovão (Sl 29), sendo usada para descrever a revelação de Javé ao Povo ou ao indivíduo.

- c) ***A Presença de Deus como Providência divina***: Javé é um Deus que se faz presente através da sua providência, ou seja, ele não apenas é o criador, mas também o mantenedor da criação. Javé conserva e governa o mundo. Nesse sentido, podemos falar tanto de uma *creatio prima* (Gn 1-2; Sl 104.5-9), na qual Javé é o criador do cosmos, estabelecendo a sua ordem e governando sobre o caos, como de uma *creatio continua* (Is 43.19; Sl 104.10-24), na qual Javé conserva e mantém a sua ordem e a vida no mundo.¹⁹

18 Sobre Teofania no AT cf. Jörg JEREMIAS. *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMANT 10). 2. ed. Neukirchen-Vluyn 1977. A Teofania de Javé no AT pode ser distinguida a partir de três tipos: a) ***Aparições em contexto de promessas divinas***: No contexto dos patriarcas (Gn 12.7; 26.24s.; 28.11-19; 35.1-15), no contexto de vocações para tarefas específicas (Ex 3.1ss.; 1 Sm 3.10,21; 1 Reis 3.5; 9.2, como também no caso de profetas (Is 6); b) ***Aparição de Javé no monte Sinai***: Esta Teofania marca o início do relacionamento de Javé com o Povo de Israel e do Culto a Javé (Êx 19.18,20; Dt 4.11s.; 5.23); c) ***Aparições nas quais Javé é Deus guerreiro***: Na maioria das vezes, essa concepção de uma Teofania de Javé se apresenta de forma poética em hinos, nos quais a „vinda“ de Javé é celebrada e esperada. Nesse contexto da vinda de Javé os fenômenos naturais, como o estremecer da terra, o vacilar dos montes, o romper das águas, desempenha um papel essencial de anúncio e de demonstração de força e majestade. Javé, dessa forma, deixa o seu trono e a sua morada no céu e vem se manifestar na terra (Jz 5.4ss.; Dt 33.2; Sl 18; 29; 46; Hc 3.3-15). Cf. neste contexto: Mathias KÖCKERT. *Die Theophanie des Wettersgottes Jahwe in Psalm 18*, in: T. Richter / D. Prechel / J. Klinger (Eds.). *Kulturgeschichten: Altorientalische Studien für Volkert Haas zum 65. Geburtstag*. Saarbrücken: Saarbrücker Verlag 2001, p. 209-226.

19 No AT, a distinção entre *creatio prima* e *creatio continua* está intimamente relacionada ao uso dos verbos hebraicos. Ao se falar de uma *creatio prima*, que afirma a soberania de Javé sobre o caos, os verbos aparecem na forma perfeita, indicando uma ação realizada e completa no passado. Ao abordar a *creatio continua*, o AT utiliza os verbos na forma do particípio, expressando assim uma ação concreta e constante no presente. Exemplos clássicos dessa distinção nós encontramos no Salmo 104 e em Jó 38-41. Para aprofundamento indicamos: Thomas KRÜGER. *„Kosmo-theologie zwischen Mythos und Erfahrung: Psalm 104 im Horizont altorientalischer und alttestamentlicher Schöpfungs-Konzepte*, in: ders. *Kritische Weisheit: Studien zur Weisheitlichen Traditionskritik im Alten Testament*. Zürich 1997, p. 91-121; Hermann SPIECKERMANN. *Heilsgegenwart: eine Theologie der Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, p. 21-49; Jörg JEREMIAS. *Das Königtum Gottes in den Psalmen: Israels Begegnung mit dem kanaänischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, pp. 45-50.

- d) *A Presença de Deus como Proteção divina*: experimentar a presença de Deus significa para o AT principalmente experimentar a sua bênção, o seu amparo e cuidado, a sua misericórdia e graça. Os salmistas, muitas vezes, expressam esta certeza, de que Javé é amparo e refúgio, através de substantivos como, rocha (צור – cf. 1Sm 2.2; 2Sm 22.2; Sl 18.2; 19.14; 92.15), escudo (מגן – cf. 2Sm 22.23,31; Sl 7.10; 18.2; 119.114), fortaleza (מועד – cf. 2 Sm 2.33; Sl 27.1; 37.39; Jr 16.19 Hc 3.19). Todas essas expressões manifestam o fato de que Deus está presente.
- e) *A Presença de Deus como Reino de Deus*: esse aspecto da Presença de Javé, através de seu reinado soberano e universal sobre as nações, pode ser verificado principalmente nos assim chamados “*Salmos de entronização*” (Sl 47; 93; 96-99).²⁰ Nesses Salmos encontramos o louvor à majestade de Javé como criador e Senhor de toda a terra. A presença de Javé enche toda a terra (Sl 97.5) e, diante dessa presença, (לפני יהוה) os povos virão e serão julgados (לשפט הארץ) com justiça e equidade (Sl 96.13; 98.9).

III. AS CONCEPÇÕES DA PRESENÇA DE DEUS NO ANTIGO ORIENTE

Para o povo do AO, de forma geral, a presença da divindade se apresenta tanto na pessoa do *Rei* como no *Templo*. Dessa maneira, a divindade se torna palpável e experimentável. O agir do Rei garante proteção, prosperidade e justiça. Dessa forma a soberania, a presença e o domínio da divindade como ordem do e no mundo é experimentada. Nos Templos, as imagens de diversas divindades ocupam um lugar central. Elas representam, de forma espacial e temporal, a presença divina em culto, seja de um deus local ou nacional. De forma breve, queremos apresentar aqui algumas concepções da presença divina em diversas religiões do AO, que servirão de base para a compreensão das concepções veterotestamentárias. Para tal, precisamos ter em mente que tais concepções no AO pressupõem uma religião politeísta, na qual cada divindade é responsável por alguma área da existência humana. Sendo assim, alguns deuses são compreendidos como protetores; outros, porém, como ameaçadores, alguns como presentes, outros, todavia, como distantes.

No Antigo Egito: para a religião oficial dos reis do Egito, o Templo de *Amun-Re*, o rei de todos os deuses, em Karnak, é o mais representativo. 20 Werner H. SCHMIDT. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal 1994, p. 294.

Nele céu e terra se encontravam e, por isso, ele era considerado tanto lugar de culto como a morada e local de revelação (epifania) divina. Somente o rei ou o “sumo-sacerdote” de Amun-Re tinha acesso ao Adyton (santo dos santos) do templo.²¹ Amun-Re, apesar de ser um deus oculto no Egito²², também promete sua presença ao que ora: *Ele (Amun-Re) clama atrás de mim – como se estivesse face a face: Vá adiante! Eu estou contigo! Eu sou o teu pai e a minha mão está contigo!*²³ **Na Mesopotâmia**, encontramos templos parecidos com torres (Torre de Babel) em forma de degraus (ziqurratum: Templo terraço). O mais famoso deles é o Ziqurrat de Nabucodonosor II (604-562 a.C.), na Babilônia, também conhecido por *Etemenanki*. Esse templo possuía 90 metros de altura e era dedicado ao deus Marduque. Com essas dimensões cósmicas ele era considerado o fundamento do céu e da terra. Por sua forma se assemelhar com degraus, era também chamado de escada para o céu. Dessa forma, o templo de Marduque se assemelhava a um monte, onde céu e terra estavam juntos e, pelo fato de estar sobre a terra, era entendido como o centro do mundo.²⁴ Além de Marduque, encontramos na Babilônia o deus Shamash (deus sol). Ele está sentado em seu trono no templo sob um oceano no céu. Dessa forma, sua presença pode ser experimentada ao mesmo tempo, tanto no céu, como na terra.²⁵ **Em Ugarit e na Religião Cananéia**²⁶, a terra é entendida como o lugar de domínio da divindade.²⁷ Nela se encontra o Templo, que por sua vez se localiza nas alturas. Geralmente essa altura é identificada com um monte, sobre o qual o templo estava construído. Na religião Cananéia, o

21 Manfred GÖRG. *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments III – Ägyptische Religion – Wurzeln – Wege – Wirkungen*. Stuttgart: Kohlhammer 2007, p. 101-104.

22 Cf. Jan ASSMANN. *Theologie und Weisheit im alten Ägypten*. München: Fink Verlag 2005, p.53-64 (Der verborgene Weltgott der thebanischen Theologie).

23 Oração de Ramsés’ II em Kadesch. Cf. Manfred GÖRG. *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments III – Ägyptische Religion – Wurzeln – Wege – Wirkungen*. Stuttgart: Kohlhammer 2007, p. 117.

24 Bernd JANOWSKI. *Der Himmel auf erden: Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels*, in: B. Janowski / B. Ego (Ed.). *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32)*. Tübingen: Mohr Siebeck 2001, p. 229-260.

25 Cf. o relevo do Rei neo-babilônico Nabu-apal-iddina do 9º século a.C. in: O. KEEL. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, p. 153 fig. 239.

26 Herbert NIEHR. *Die Wohnsitze des Gottes El nach den Mythos aus Ugarit: Ein Beitrag zu ihrer Lokalisierung*, in: B. Janowski / B. Ego (Ed.). *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32)*. Tübingen: Mohr Siebeck 2001, p. 325-360.

27 R. G. KRATZ. *Gottesräume: Ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes*, in: ZThK 102, 2005, p. 419-434. Sobre os paralelos entre Israel e a cosmovisão cananéia cf. do mesmo autor: R. G. KRATZ. *Der Mythos vom Königum Gottes in Kanaan und Israel*, in: ZThK 100, 2003, p. 147-162.

deus Baal estava entronizado no Templo sobre o Monte Zafon.²⁸ El, por sua vez, está entronizado na “assembléia dos deuses”. Já os **Gregos** são conhecidos até hoje pela sua mitologia, pelos assim chamados deuses do Monte Olimpo e do Panteon grego, situado na Acropole em Atenas. *Zeus*, o “pai dos deuses e dos homens” era considerado um deus oculto. Por trazer em sua mão um relâmpago, era o responsável por garantir a ética e a ordem da polis.²⁹ Como uma das divindades que se faziam presentes, encontramos na mitologia e religião gregas a famosa *Artêmis*, filha de Zeus e irmã de Apolo, também conhecida como Diana. Em muitas cidades, como, por exemplo, Éfeso (cf. At 19.28,34) e também em Gerasa (Decápolis)³⁰, ela foi considerada a protetora da cidade. Como deusa da fertilidade, estava presente principalmente às mulheres.

A percepção de deus (ou dos deuses) no AO, como vimos acima, levanta dois aspectos importantes em relação ao nosso tema: por um lado, os mitos mostram claramente a presença divina e, por outro lado, também de forma clara, a sua ausência. O fato de a divindade permanecer oculta é entendido tanto no Egito como na Mesopotâmia como característica de poder divino.³¹ Conforme Dorothea Sitzler³², a percepção da divindade nos assim chamados “poemas de repreensão ou de censura” (*Vorwurfdichtungen*)³³ é primeiro tematizada como um problema. A partir dessa problematização, os textos mostram uma nova definição, de como o agir da divindade se torna novamente palpável na experiência humana. Sitzler cita cinco maneiras de como a divindade, tanto no Egito como na Mesopotâmia, se faz presente:

- a) O agir de Deus se manifesta na **Criação**: esse aspecto é principalmente encontrado nos textos egípcios nos quais o problema da teodicéia é acentuado.³⁴

28 Otto KAISER. *Der Gott des Alten Testaments: Wesen und Wirken – Theologie des Alten Testaments*. Vol. 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB 2024) 1998, p.183. Cf. o Ciclo de Baal (KTU 1.2 IV).

29 Christoph AUFFARTH. Art. *Zeus*, in: RGG 4, Vol. 8, 2005, p. 1855.

30 Roberto PARAPETTI. *Gerasa und das Artemis-Heiligtum*, in: A. Hoffmann / S. Kerner (Ed.). *Gadara – Gerasa und die Dekapolis*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2002, p. 23-35.

31 Cf. *Ludlul bēl nēmeqi* I,32 (TUAT III,1, 1990, p. 116). Semelhante no Egito cf. ÄHG 220, Coluna 1-6.

32 Dorothea SITZLER. *Vorwurf gegen Gott: Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)*. Wiesbaden 1995, p.161ss.

33 Estes poemas de repreensão ou censura (*Vorwurfdichtungen*) atribuem a culpa e a responsabilidade do sofrimento à divindade. Na sua grande maioria são poemas de lamento. No AT, por exemplo, podemos caracterizar o Livro de Jó como um poema de repreensão ou censura, pois o mesmo entendeu e atribuiu a razão de seu sofrimento à Deus: cf. Jó 6.4; 10.2; 16.9; 19.6; 30.19-23.

34 Cf. *Die Lehre für Merikare*, in: J. ASSMANN, TUAT II, 1991, p. 835s. Esta mesma ten-

- b) A presença divina se manifesta ao ser humano através de *imagens* que lhe são perceptíveis, seja no culto³⁵ como nos astros.
- c) O agir de Deus se torna concreto através de seu *castigo* (através do golpe da mão divina).³⁶
- d) A revelação especial é reservada para poucos privilegiados, como, por exemplo, os sábios.³⁷
- e) No futuro (no final dos tempos) todos deverão enfrentar o juízo divino (individual).³⁸

No Antigo Oriente, portanto, não se espera por uma reflexão teológica acerca da presença divina. Antes é acentuada uma “*experiência mística*” da presença divina. Os deuses são palpáveis e o poder das imagens é experimentado em todo o seu espectro, tanto coletivo como individualmente.³⁹ Embora haja uma “crise teológica” também no AO, principalmente nos textos de origem sapiencial, no que se refere ao princípio de retribuição, isto é, causa e efeito (*do ut des*), a literatura do AO não apresenta um processo de reflexão acerca da presença e da ausência da divindade semelhante ao que acontece em Israel.

Não por último, as concepções da presença divina estão diretamente ligadas à *cosmovisão* do AO, que procurava distinguir e entender o seu mundo ao redor em seu aspecto vertical (céu – terra – mar – embaixo da terra), e horizontal (templo no centro – cidade x deserto – dentro x fora – centro x periferia).⁴⁰ Na Mesopotâmia, encontramos freqüentemente três dimensões verticais: céu, terra e oceano (de água doce). Já no Egito,

dência é encontrada no AT no livro de Jó (38-41), onde vemos uma forte influência egípcia, por exemplo: a figura do crocodilo (41.1-34) e do hipopótamo (40.15-24), entre outras.

35 Cf. Die Lehre für Merikare e Ludlul bēl nēmeqi IV, p. 59ss.

36 Cf. Die Lehre für Merikare e Ludlul bēl nēmeqi I, p. 7 e 21.

37 Cf. Ludlul bēl nēmeqi III, p. 42.

38 Esta perspectiva aparece apenas nos textos que tratam sobre a teodicéia, pois a pergunta pela justiça de Deus e sua presença diante do sofrimento do justo e da aparente prosperidade dos perversos é parte integrante de uma escatologização do juízo divino.

39 Jürgen van OORSCHOT. *Die Macht der Bilder und die Ohnmacht des Wortes?*, in: ZThK 96, 1999, p. 302-303.

40 Sobre a cosmovisão do AO e AT cf. Angelika BERLEJUNG. Art. *Weltbild / Kosmologie*, in: A. Berlejung / C. Frevel (Ed.). (HGANT). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, p. 65-72; O. KEEL. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996; Bernd JANOWSKI. *Das biblische Weltbild: Eine methodologische Skizze*, in: B. Janowski / B. Ego (Ed.). *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32). Tübingen: Mohr Siebeck 2001, p. 3-26; Cf. No mesmo livro o artigo de Annette KRÜGER. *Himmel – Erde – Unterwelt: kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels*, p. 65-83 e uma extensa lista bibliográfica sobre o tema (p. 543-558).

encontramos as três dimensões verticais: céu – terra – embaixo da terra. Sem levar em conta essa cosmovisão do AO fica difícil conseguir entender o processo de reflexão acerca das concepções da Presença de Deus tanto no AO, como principalmente no AT.

IV. AS CONCEPÇÕES DA PRESENÇA DE DEUS NO ANTIGO TESTAMENTO

O Povo de Israel não viveu isolado no AO. Muito menos sua teologia recusou um diálogo com outras teologias e religiões ao seu redor. Pelo contrário, a pesquisa veterotestamentária, desde o afloramento da Pesquisa das Religiões Comparadas (*Religionsgeschichteschule*)⁴¹ e em diálogo com a arqueologia, iconografia e com a orientalista tem mostrado constantemente que Israel esteve em estreito contato com os seus vizinhos, muito mais do que se possa imaginar. Nesse sentido, o AT não é uma obra literária original, pois a maioria de suas concepções e tradições teológicas não é exclusiva de uma teologia israelita e judaica, mas compartilha concepções e tradições conhecidas em todo o AO. Muitas delas também não são oriundas de Israel, mas exatamente das religiões de seus vizinhos. A maneira como essas tradições e concepções foram recebidas, refletidas, distinguidas e reinterpretadas dentro do contexto da fé em Javé é original e específico na literatura veterotestamentária.

Essa distinção é de suma importância para o entendimento do que queremos, em seguida, apresentar. Por mais que encontremos paralelos entre as religiões do AO com a religião de Israel, a fé em Javé se manifesta e é constituída ainda diferente das demais religiões contemporâneas do AT. O que se pode perceber claramente é que Israel não permaneceu com o pensamento mítico-simbólico de uma *participation mystique*⁴², como no caso das outras religiões vizinhas apresentado acima, mas experimentou o que Otto Kaiser chama de “processo de racionalização” das concepções da presença de Deus, principalmente se levarmos em conta que a Religião israelita se baseia num culto sem imagens.

De qualquer forma, o que podemos perceber é que também no AT a Presença de Deus foi experimentada no culto e articulada teologicamente dentro da cosmovisão do AO, que, como vimos, entendia o mundo em

41 Cf. Ralph L. SMITH. *Teologia do Antigo Testamento: História, Método e Mensagem*. São Paulo: Vida Nova 2001, p. 33-35.

42 Otto KAISER. *Der Gott des Alten Testaments: Wesen und Wirken – Theologie des AT 2* (UTB2024), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, p. 183. Cf. também sobre „processo de reflexão“ Thilo A. RUDNIG. „Ist denn Jahwe nicht auf dem Zion?“ (*Jer 8,19*) – *Gottes Gegenwart im Heiligtum*, in: ZThK 104, 2007, p. 267-286.

suas três dimensões verticais: *céu – terra e embaixo da terra*, e em suas dimensões horizontais: *templo, deserto, mar*, entre outros. Encontramos um exemplo clássico dessa relação entre a cosmovisão do AO e o fenômeno da Presença de Deus no Salmo 139.8-10:⁴³

*Se subo aos céus, lá estás; se faço a minha cama
no mais profundo abismo,
lá estás também; se tomo as asas da alvorada e me detenho
nos confins dos mares,
ainda lá me haverá de guiar a tua mão, e a tua destra me susterá.*

A partir dessa distinção da cosmovisão do AO, queremos agora nos ocupar de forma mais extensa com as diversas concepções da Presença de Deus no AT:

1. O céu: O lugar onde Deus mora

A concepção de que Deus mora no céu⁴⁴ é reconhecida até hoje, principalmente na compreensão teológica das crianças. De fato, esta tem sido uma concepção universal que, como vimos, tem sua origem no AO e se encontra em todas as religiões. Que Deus mora no céu é afirmado também no Antigo Testamento. Esse céu onde Deus mora é, porém, ainda diferente do céu que Deus criou junto com a terra e que pode ser visto a partir dela. No pensamento hebreu, *céu* (שמים) e *terra* (ארץ) formam uma unidade e expressam o que nós poderíamos traduzir como *mundo* ou *cosmos*.⁴⁵ Deus criou o mundo, que consiste em céu e terra (Gn 1). No entanto, o céu que é descrito no Antigo Testamento como esfera divina se refere ao “*lugar*” onde Deus mora e está presente. Essa esfera é inatingível ao ser humano. O fato de Deus morar no céu denota o que se conhece por *transcendência divina*.⁴⁶ Deus e o ser humano não vivem na mesma esfera. Deus está

43 Textos paralelos nós encontramos em Jr 23.23-24; Am 9.2. Uma estrutura semelhante, porém afirmando a ausência de Deus, encontramos no Livro de Jó 23.8-9. Em Jó, a estrutura da argumentação não segue as três dimensões da cosmovisão vertical, mas os quatro pontos horizontais da terra: ali, atrás, esquerda e direita. Esses pontos podem ser entendidos também como os quatro pontos cardeais: norte, sul, leste e oeste.

44 Sobre o céu cf. Angelika BERLEJUNG. Art. Himmel, in: A. Berlejung / C. Frevel (Ed.). (HGANT), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, p. 252-254.

45 M. HUTTER. Art. *Heaven and Earth*, in: K. Van der Toorn / B. Becking / P. W. van der Horst. Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD). Leiden: E. J. BRILL 1995, p.742-744.

46 Sobre o termo Transcendência em seu significado teológico cf. Crithian DANZ. Art. *Transzendenz / Immanenz* (V Fundamentaltheologisch), in: RGG (4) Vol. 8, 2005, p.553.

além da esfera humana. Isso se explica pelo fato de Deus ser o criador e o ser humano, criatura divina. Nesse ponto encontramos um aspecto fundamental para a compreensão da presença de Deus no AT. No relato de Gênesis, antes de abordar a queda e o pecado do ser humano, não se fala em nenhum momento que este vive na presença de Deus numa relação *face a face*, no sentido de ver a Deus e de viver em sua esfera, como muitas vezes tem sido afirmado. Isso não exclui, de forma alguma, o fato de Deus se relacionar com o ser humano.⁴⁷ Muito pelo contrário, o ser humano vive no mundo criado por Deus e neste mundo ele vive *coram Deo*, isto é, diante de Deus enquanto criatura de Deus, numa relação vertical. O ser humano se relaciona com Deus, mas não vive na mesma esfera que Deus, isto é, numa relação horizontal. Por ser criatura de Deus e por morar no cosmos, no mundo criado por Deus, o ser humano experimenta o que nós chamamos de tempo. Deus, porém, é eterno. Sendo assim, o ser humano vive em tempo e espaço limitados. A primeira distância entre Deus e o ser humano, portanto, não é hamartológica, mas sim ontológica, temporal e espacial. O ser de Deus, o seu espaço e sua eternidade deixam-se distinguir completamente do ser do Homem, de seu tempo e de seu espaço. O AT, portanto, nos deixa claro que a Presença de Deus tem implicações no *tempo* e no *espaço*.

Por outro lado, o relato de Gênesis nos conta que o ser humano quis romper principalmente essa distância ontológica entre Criador e Criatura e, dessa forma, tornar-se transcendente como Deus. Com isso surge o pecado. O pecado aumenta a distância entre Deus e o ser humano. A morte agora não é mais consequência somente da transitoriedade e fragilidade da vida humana, mas também da desobediência e do pecado. O ser humano, no entanto, deseja a todo custo alcançar o céu. Em outras palavras, ele deseja estar na esfera divina e ser como Deus, o que, na verdade, caracteriza o pecado do ser humano: “*sicut Deus*”. Encontramos essa tentativa também

⁴⁷ No relato da criação do homem e da mulher em Gn 1-2 nós encontramos apenas três declarações de Deus dirigidas ao ser humano: **a) Gn 1.28:** o ser humano deve ser fecundo, multiplicar-se e sujeitar a terra e dominar sobre ela; **b) Gn 1.29-30:** Deus diz ao homem o que ele destinou para mantimento; **c) Gn 2.16-17:** Deus dá a ordem para o homem não se alimentar da árvore do conhecimento do bem e do mal. Porém, em Gn 2.18ss, ao falar da criação da mulher, Deus não faz essa declaração diretamente ao homem, mas sim na terceira pessoa do singular, sem acrescentar um objeto direto na frase. No relato do pecado e da queda do ser humano (Gn 3) podemos perceber, de forma interessante, que há um diálogo entre Deus e o homem com sua mulher. No entanto, mesmo com a realidade do pecado, Deus está presente e busca o ser humano. A voz de Deus é ouvida pelo ser humano. Mas este, por medo, decide esconder-se. No relato do pecado e da queda, Deus está presente, quem se esconde é o ser humano. Aqui vemos a pergunta pela presença do ser humano (Adão, onde tu estás?). Essa pergunta é feita pelo próprio Deus.

na narrativa da Torre de Babel (Gn 11.1-9). Contudo, ela é claramente condenada por Deus. O texto mostra uma certa ironia divina, ou melhor, uma mudança de perspectiva excepcional: o ser humano, ao construir uma torre que chegasse ao céu, queria com isso tornar o seu nome célebre, isto é, honrar-se, gloriar-se a si mesmo, ser o senhor sobre a terra. No v. 5, no entanto, a reação de Deus mostra a total impossibilidade humana de alcançar o seu objetivo: *Então desceu o Senhor (וירד יהוה) para ver a cidade e a torre, que os filhos dos homens edificavam*. O verbo ירד denota aqui a enorme distância que separa Deus dos empreendimentos do ser humano. Por mais que o ser humano se esforce para alcançar o céu, ser como Deus e, com isso, gloriar-se a si mesmo, Deus permanece mais inatingível ainda. Ele é muito maior do que os “construtos humanos”. Deus não se deixa definir por categorias humanas. Ele não se deixa ser alcançado pelos homens, mas Ele mesmo vem ao encontro do ser humano e o alcança e, dessa forma, a sua glória enche toda a terra. Não é o ser humano que deve abandonar a terra e fazer a sua glória no céu, mas Deus deixa o céu e vem morar na terra, faz-se homem como nós (Jo 1.14 – *sicut nos*) e, dessa forma, manifesta a sua glória.

O céu é entendido no AT como a esfera, o espaço primário de Javé. Mas vários textos do AT nos mostram claramente que Deus não mora sozinho lá no céu. O AT reflete com muita propriedade a compreensão cananéia de uma *assembléia celestial*, como encontramos em Ugarit (1Reis 22; Jó 1.6; Is 6). No céu estão os anjos, arcanjos, querubins e serafins (Sl 91.11; 103.20; 148.2; Is 6.2). Os santos (Sl 89.6,8), os filhos de Deus/do altíssimo (Gn 6.1-4; Jó 1.6; Sl 82.6) e também (o) Satanás (Jó 1.6; 2.1; Zc 3.1) são habitantes ao lado de Javé no céu. Esses seres celestiais são apresentados, porém, dentro do contexto da fé em Javé e do monoteísmo de forma diferente. Eles não são considerados outros deuses, mas sim, filhos, mensageiros ou servos de Deus. Por estar presente no céu, Javé age a partir de lá e fala ao ser humano (Gn 21.17; 22.11,15; Êx 20.22; Dt 4.26; Sl 76.9; Ne 9.13). No AT também encontramos textos que falam de pessoas que tiveram uma visão do céu através de sonhos (Ez 1.1; Dn 7).⁴⁸ Além

48 Essa possibilidade aparece principalmente na tradição apocalíptica (cf. também o Apocalipse de João no NT). Cf. Christoph DOHMEN. “Nicht sieht mich der Mensch und lebt” (Ex 33.20) – *Aspekte der Gottesschau im Alten Testament*, in: Ingo Baldermann (Ed.). *Jahrbuch für biblische Theologie (JBTh)* Vol. 13: Die Macht der Bilder. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998, pp. 31-51. No caso de Jó (42.5), o texto não deixa claro, se Jó viu Deus face a face. Embora Elifaz (4.12-16) e Eliú (33.15-18) falem sobre visões, não encontramos no livro de Jó nenhuma menção de que ele tivesse tido uma visão do céu. Pelo contrário, o céu permanece fechado para Jó. Ele jamais fica sabendo o que acontece no céu (Jó 1.6-12; 2.1-7).

dessas visões do céu, encontramos textos que falam de arrebatamento, isto é, de pessoas que foram levadas ao céu, sem primeiro experimentarem a morte, como no caso de Enoque (Gn 5.24)⁴⁹ e principalmente do profeta Elias (2Rs 2.9-14).⁵⁰

2. A terra: o lugar que Deus escolheu para morar

A terra (אֶרֶץ) é o local onde habitam o ser humano, os animais e as plantas.⁵¹ Ela marca a oposição ao céu e, na cosmovisão do AO, é localizada no meio, isto é, entre o céu e o mundo dos mortos. Se Deus é transcendente e mora no céu, falar de sua presença na terra é falar de sua *imanência*. No entanto, essa imanência é sempre intermediada. Portanto, assim como no AO também no AT encontramos a *Rei* e o *Templo*⁵² como dois elementos fundamentais para se entender como Deus estava presente na terra. Vejamos agora como Israel compreendeu a presença de Javé em sua teologia:

- a) **No Período Pré-Exílico – Deus está presente através do Rei e do Templo:** o período chamado Pré-Exílico abrange principalmente o tempo da Monarquia em Israel e, posteriormente, no Reino do Norte (Israel) e no Reino do Sul (Judá) até o Exílio Babilônico. Nesse período, a concepção da Presença de Deus não era diferente de seus povos vizinhos. Ela estava, como já abordamos, intimamente ligada à pessoa do Rei, que garantia a ordem de Deus na terra, ou seja, a sua justiça e o seu direito. A presença de Javé também estava diretamente relacionada com o Templo em Jerusalém, situado no Monte Sião. Para o povo, Javé estava presente no Templo

49 A frase „e já não era, porque Deus o tomou para si“ (וַאֲנִינוּ בִּיְלֶקֶח אֹהוּ אֱלֹהִים) substituí aqui o uso constante da fórmula “e morreu” (ויָמָה) – cf. Gn 5.5,8,11 entre outros). Embora a palavra céu não apareça no texto, ela é, nesse caso, pressuposta através do uso do verbo לָקַח como ação de Deus: tomou para si (para a sua esfera, ou seja, o céu).

50 No caso de Elias, a palavra céu (שָׁמַיִם) aparece no texto (v. 11). Interessante é perceber a identificação de Elias com Moisés e a pergunta pela presença de Javé, o Deus de Elias, feita por Eliseu neste contexto (v.14): אִי־הָיָה אֱלֹהֵי אֵלֵיָּהוּ

51 Angelika BERLEJUNG. Art. *Erde / Land*, in: A. Berlejung / C. Frevel (Ed.). (HGANT). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, p. 155-158. Cf. K. A. KITCHEN, Art. *Terra*, in: J. D. Douglas (ed.) O Novo Dicionário da Bíblia, v.2, São Paulo: Vida Nova, 1990, p. 1583.

52 Sobre Templo cf. Reinhard G. KRATZ, Art. *Tempel / Heiligtum*, in: A. Berlejung / C. Frevel (Hg.) HGANT, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, S. 385-389; R. J. MCKELVY, Art. *Templo*, in: J. D. Douglas (ed.). O Novo Dicionário da Bíblia, v.2, São Paulo: Vida Nova 1990, p. 1568-1577.

constantemente. No Templo se podia ver Deus *face a face*.⁵³ Aqui encontramos claramente paralelos com a religião cananéia, principalmente as concepções de Ugarit. Somente dessa forma poderia haver culto, pois só há culto no lugar onde se crê que a divindade está presente.⁵⁴ Essa presença divina se faz perceber de forma mística, isto é, ao contemplar e adorar a imagem da divindade se experimenta, ao mesmo tempo, a sua presença. A expressão *Senhor dos Exércitos*⁵⁵ (יהוה צבאות) se caracteriza como a palavra-chave para o entendimento da Presença de Deus na teologia de Jerusalém, também conhecida como *Teologia do Templo de Sião* do período pré-Exílico.⁵⁶ Esta é supostamente a concepção mais antiga da presença de Deus no AT. Um dos textos clássicos dessa concepção é Isaías 6.1-13, no qual encontramos a visão de Isaías e o seu chamado para ser profeta.⁵⁷ O Senhor dos Exércitos é o Deus invisível que mora no Templo em Jerusalém (יְהוָה – 1Rs 8.12)⁵⁸ e

53 Thilo Alexander RUDNIG, “Ist denn Jahwe nicht auf dem Zion?” (Jer 8,19) – Gottes Gegenwart im Heiligtum, in: ZThK 104, 2007, p. 267-286.

54 Rolf RENDTORFF. *Theologie des AT – ein kanonischer Entwurf*. Vol. 2: thematische Entfaltung. 2001, p. 100.

55 Sobre a expressão „Senhor dos Exércitos” cf. Siegfried KREUZER. *Zebaoth – Der Thronende*, VT LVI, 3, 2006, p. 347-362. Como Senhor dos Exército Javé é identificado com Ball em Ugarit, que vence o caos e restabelece a ordem.

56 O nome Sião se refere à cidade de Davi (1 Reis 8.1) e é sinônimo de Jerusalém. Sião designa a cidade de Javé (Is 4.3; 39.19; Jr 14.19) ou o local onde ele mora e se revela em culto, isto é, o monte do Templo (Mq 3.12; Is 2.2s; Zc 8.3). Cf. P. K. MACCARTER. Art. *Zion*, in: Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), K. Van der Toorn / B. Becking / P. W. van der Horst (Ed.). Leiden: E. J. BRILL 1995, p. 1771-1774; Angelika BERLEJUNG. Art. *Zion*, in: A. Berlejung / C. Frevel. (HGANT). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006, p. 434-435. Cf. ainda Jörg JEREMIAS. *Lade und Zion: Zur Entstehung der Zionstradition*, in: H. W. Wolff (Ed.). Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag. München: Kaiser 1971, p. 183-198.

57 Otto KAISER. *Theologie des AT*. Vol. 2, p. 188-189: „In dieser Visionsschilderung hat der Tempel nichts von seiner Würde verloren: Er wird hier als Stätte verstanden, an der sich Himmel und Erde insofern berühren, als er den Füßen des im Himmel thronenden Gottes als Fußbank dient (...) In dieser Deutung blieb die Distanz Gottes zur Welt gewahrt, ohne dass der Tempel und die heilige Stadt ihre sakrale Würde als Ort der göttlichen Gegenwart verloren“.

58 Cf. Sl 84; 132.7; 43.3-4; Is 8.18. A Teologia do Templo de Sião, por definir a morada (יְהוָה) de Javé no Templo. Por isso, ela é também conhecida como **Schekina-Teologia – Teologia da Schekina** (שכינה). No período pós-exílico, como veremos ainda, a Teologia do Templo de Sião, ou Teologia da Schekina sofreram um processo de modificação dialética: por um lado é acentuada uma distância entre Javé e o povo. Por outro lado, Javé passa a morar no meio do seu povo. Cf.. “*Ich will in eurer Mitte wohnen*”: *Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie*, in: Bernd JANOWSKI. Gottes Gegenwart in Israel – Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993,

ali está entronizado (ישב – 1Rs 8.13). Aqui vemos claramente como Templo e Rei estão intimamente ligados também no contexto da fé em Javé.⁵⁹ No Templo de Jerusalém, Javé morava exatamente dentro do “Santo dos Santos” (קדש הקדשים), também chamado de *Debir* (דביר), um local interno do Templo, sem janelas e, por isso, escuro, que representava a *nuvem escura* (ענן), também chamada de *trevas espessas* (ערפל), na qual Javé morava. Javé é apresentado como Rei que está presente no Templo. O Templo é entendido como o palácio real de Deus, e a cidade de Jerusalém como o lugar da Teofania divina. Além disso, o Trono do Querubim (ישב הכרובים)⁶⁰, que permanecia vazio e simbolizava um culto a Javé sem imagens, e a Arca da Aliança (ארון), como estrado de seus pés, estavam da mesma forma estreitamente ligados à essa concepção da Presença de Deus. O templo era entendido como o ponto de encontro entre o céu (esfera divina) e a terra (esfera humana), o umbigo do mundo (*axis mundi*) e, dessa forma, é destacado o limite entre transcendência e imanência divina.⁶¹ A assim chamada Teologia de Sião afirmava, portanto, a imanência de Deus através da concepção da Presença de Deus no Templo, que ficava no Monte Sião. Dessa forma, a cidade de Jerusalém permanecia constantemente protegida sob os cuidados de Deus (cf. Sl 46.5). Aqui a presença de Deus é entendida dentro da cosmovisão do AO em sua dimensão horizontal.

b) No Exílio Babilônico – A Crise da Presença de Deus: com a conquista da cidade de Jerusalém em 597 a.C., a destruição do Templo salomônico em 587 a.C., e com a extinção da Monarquia (Dinastia Davídica) em Judá pelos Babilônios, surge não apenas uma crise política e social⁶², mas principalmente uma crise

p.119-147.

59 Cf. Siegfried KREUZER. *Gottesherrschaft als Grundthema der alttestamentlichen Theologie*, in: S. Kreuzer / K. Lüthi (Eds.). *Zur Aktualität des Alten Testaments: FS für Georg Sauer zum 65. Geburtstag*. Frankfurt: Peter Lang 1992, p. 57-72.

60 Cf. 1 Sm 4.4; 2 Sm 6.2; Is 37.16.

61 Michael TILLY. *Jerusalem – Nabel der Welt: Überlieferung und Funktion von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum*. Stuttgart: Kohlhammer 2002.

62 Sobre a crise social e política causada pela experiência do Exílio cf. Herbert DONNER. *História de Israel e dos povos vizinhos*, v.2: *da época da divisão do reino até Alexandre Magno*. 2.ed. São Leopoldo: Sinodal 2000, p. 433-442; Martin METZGER. *Grundriss der Geschichte Israels*. 11. ed., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2004, p. 135-148; Rainer ALBERTZ. *Die Exilszeit: 6. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 7). Suttgart: Kohlhammer 2001.

teológica. As duas instituições que garantiam a Presença de Javé não existiam mais: o *Rei*, considerado o Representante⁶³ de Deus na terra e o *Templo*, considerado o lugar onde Deus mora. A certeza de que Javé estava presente em Israel e que por isso, tanto Jerusalém como o Templo eram inconquistáveis e indestrutíveis, tornou-se com a experiência da invasão de Nabucodonosor e do Exílio Babilônico em uma insuportável incerteza. A extinção da monarquia e a destruição do Templo colocavam as promessas de Javé contra a parede. O poder de Javé foi questionado diante do visível poder dos deuses babilônicos, entre eles Marduque, por exemplo. A fé na Presença inabalável de Deus de um lado, e a experiência da destruição do Templo do outro, geraram uma situação que requer um *esclarecimento teológico*.⁶⁴ Tal esclarecimento aconteceu tanto do lado dos exilantes, isto é, dos que foram levados cativos à Babilônia, e do lado dos que ficaram em Jerusalém. Duas “escolas teológicas” surgem nesse contexto e procuram interpretar e re-trabalhar a experiência do Exílio.⁶⁵ Uma delas surge na Babilônia e deixa a sua reflexão em forma literária, principalmente no livro do profeta Ezequiel. A outra surge em Jerusalém e se encontra refletida principalmente no livro do profeta Jeremias e na tradição deuteronômica. Essas duas tendências estiveram em conflito, principalmente em relação à presença de Deus. Como resultado desse conflito teológico, Sião aparece novamente como o centro da comunidade judaica, mas que agora também está espalhada pelo mundo da época (Diáspora).⁶⁶ Com a reconstrução do segundo Templo em Jerusalém, e o surgimento

63 A compreensão do rei como Representante de Deus na terra nos ajuda a entender a avaliação feita pela obra historiográfica do Deuteronomista, que ao descrever os reis, classifica-os entre “os que fizeram reto perante (aos olhos) o Senhor” (עשה אתה־ישר בעיני יהוה) – cf. 1 Reis 15.5,11; 22.43; 2 Reis 12.2; 18.3; 22.2) e “os que fizeram mau perante (aos olhos) o Senhor” (ויעש הרע בעיני יהוה) – cf. 1 Reis 14.22; 15.34; 16.30; 22.53; 2 Reis 8.18,27; 16.2). Os reis deveriam zelar pela justiça e pelo direito, dessa forma, eram também considerados os pastores de seu povo (cf. Sl 23).

64 Cf. Martin METZGER. *Grundriss der Geschichte Israels*. 11. Ed. Neukirchen: Neukirchen-Vluyn 2004, p. 142.

65 Cf. Othmar KEEL. *Zeichensysteme der Nähe Gottes in den Büchern Jeremia und Ezechiel*, in: G. Eberhardt / K. Liess (Hg.). *Gottes Nähe im Alten Testament* (SBS 202). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2004, p. 30-64.

66 Christoph LEVIN. *Das Alte Testament*, 2. ed. München: C.H. Beck, 2003, p.73-75. Desde o fim do Reino do Norte (724/720 a.C.) e do Reino do Sul (597-582 a.C.) existe uma Diáspora judaica. As principais comunidades da Diáspora se encontraram na Babilônia (Talmud Babilônico) e no Egito (Alexandria e na Ilha de Elefantina).

do Judaísmo (520-515 a.C.), o tema Presença de Deus ganha novos contornos e diferentes concepções que fazem do período pós-exílico um tempo de avaliação, reflexão e posicionamento, tendo como o objetivo garantir novamente a identidade do Povo e a certeza da fé em Javé em tempos de crise.

- c) **No Período Pós-Exílico – A Reflexão da Crise da Presença de Deus:** o período, assim chamado, pós-exílico é amplamente reconhecido na pesquisa veterotestamentária como a época em que a produção teológico-literária aflorou com toda a sua força. Esse é também o período do assim chamado segundo Templo. A experiência do Exílio, como já abordamos, não teve apenas implicações sociais, políticas e econômicas, mas, principalmente, implicações teológicas. Se a existência de Javé e sua presença continuam sendo afirmadas teologicamente, como então explicá-las se o Rei e se o Templo, representantes dessa existência e presença divina, não existiam mais? Em Jerusalém, restam apenas as ruínas do que era uma vez o palácio real e o templo, construído por Salomão. Com a inauguração do segundo Templo (515 a.C.)⁶⁷, o culto volta a desempenhar um papel importante, mas não mais como no primeiro, no qual o aspecto místico da imanência de Javé se fazia presente. O segundo Templo experimenta a transcendência de Javé e a racionalização de sua presença. Na Babilônia, por sua vez, os exilantes, que na verdade formavam a elite de Jerusalém levada ao cativeiro, logo se estabelecem e formam uma comunidade judaica. As diversas concepções da Presença de Deus que conhecemos no AT surgiram com o evento do Exílio, tendo como base a concepção da teologia do Templo de Sião e refletindo a nova situação a partir desta.⁶⁸ Vejamos como o fenômeno da Presença de Deus foi refletido no período pós-exílico:

A *Teologia deuteronomística*, que não atribuiu culpa a Deus pelo evento do Exílio e, sim, à desobediência e ao pecado do Povo e dos reis, procurou esclarecer esse conflito entre Teologia e Realidade colocando Deus novamente no céu e acentuando, dessa maneira, a sua transcendência. Diferente da Teologia de Sião, a compreensão deuteronomística entendia

67 Cf. os livros proféticos de Ageu e Zacarias e o relato de Esdras 1-6.

68 Essa reflexão é apresentada de forma clara no artigo de Thilo Alexander RUDNIG, „Ist denn Jahwe nicht auf dem Zion?“ (Jer 8,19) Gottes Gegenwart im Heiligtum, ZThK 104, 2007, pp. 267-286.

que Deus não mora mais no Templo, pois o mesmo foi destruído. Ele agora está no céu e de lá ouve o seu povo (cf. 1Rs 8.32,34,36,45) e lá no céu ele está entronizado (1Rs 8.30,39,43). No entanto, Javé, que mora no céu, escolhe para si um lugar (מִקְדָּשׁ),⁶⁹ onde o seu nome (יְהוָה)⁷⁰ pode habitar.⁷¹ Esse lugar permanece sendo Jerusalém e o monte Sião. A Arca da Aliança, dentro da concepção deuteronomística, não é mais o estrado dos pés de Javé, mas sim o local onde as Tábuas da Lei são guardadas (cf. Dt 10.1-5; 1Rs 8.9,21). O Templo se tornou para Javé inabitável e, por isso, deixou de ser a sua morada para se tornar uma *casa de oração*, na qual o seu *Nome* está presente. Sendo assim, Israel pôde constantemente invocar o nome de Javé. A Presença do Nome de Javé no Templo se torna a condição para Israel, sem a qual os sacrifícios e as orações perderiam sua finalidade e garantia de que Javé ouve as orações e aceita os sacrifícios. Essa concepção deuteronomística do Nome de Javé estabelece um contra-ponto em relação à Teologia de Sião e sua concepção do *Senhor dos Exércitos*, que está entronizado no Templo. Esse contra-ponto consiste, na visão de Gerhard von Rad, em um “corretivo teológico” da concepção do Templo de Sião.⁷² Para Otto Kaiser, essa forma da Presença de Deus tem como objetivo manter o sentido do culto no Templo, que mais tarde é reconstruído. Se o nome de Javé é invocado em oração em contexto do culto, então a presença de Javé é, dessa forma, também garantida.⁷³

A compreensão do *Eloísta*, uma das fontes do Pentateuco⁷⁴, afirma,

69 Cf. GAMBERONI. Art. מִקְדָּשׁ, in: ThWAT IV, 1984, p. 1113-1125.

70 Cf. F. V. REITERER / H. J. FABRY. Art. יְהוָה, in: ThWAT VIII, 1995, p. 122-176.

71 Andreas RUWE. *Kommunikation von Gottes Gegenwart: Zur Namentheologie in Bundesbuch und Deuteronomium*, in: C. Hardmeier / R. Kessler / A. Ruwe (Ed.). *Freiheit und Recht – FS für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag*. München: Kaiser 2003, p. 189-223 (aqui: p. 214-219).

72 Gerhard von RAD. *Die deuteronomistische Schema-Theologie und die priesterliche Kabod-Theologie*, in: Gerhard von Rad. *Gesammelte Studien zum Alten Testament II*. München: Kaiser 1973; p. 127-132 (aqui, p. 128). Gerhard von Rad caracteriza a compreensão deuteronomística da Presença de Deus como uma concepção de uma “constante e quase real Presença do Nome no local de culto” (Vorstellung einer konstanten, fast dinglichen Gegenwart des Namens am Kultort).

73 Otto KAISER. *Der Gott des Alten Testaments – Theologie des AT 2*, p. 201: Para Otto Kaiser, o nome de Javé para a teologia deuteronomística é entendido “praticamente como irradiação de sua pessoa” (gleichsam als Austrahlung seiner Person).

74 Sobre questões introdutórias a respeito da obra historiográfica Eloísta cf. Werner H. SCHMIDT. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal 1994, p.84-92; H. SEEBASS. Art. *Elohist*, TRE 9, 1982, p. 520-524; Hans-Christoph SCHMITT. *Arbeitsbuch zum Alten Testament*. 2.ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB 2146) 2007, p.223-233. No entanto, a atual pesquisa do Pentateuco tem colocado dúvidas acerca da

de certa forma unilateral, a total transcendência de Deus⁷⁵, e define o céu como a sua morada (Gn 21.17; 22.11). O Templo (Santuário), por sua vez, não é mais o ponto de encontro entre céu e terra, mas se torna o portão de entrada para o céu. O que liga o céu e a terra é, na visão do Eloísta, uma escada invisível, na qual anjos aparecem como mediadores entre Deus e o mundo, assim como encontramos no texto de Gn 28.10-12,16-22, no qual nos é descrito o sonho de Jacó em Betel. Interessante é perceber que, mesmo em sonho, Deus permanece oculto ao ser humano.⁷⁶ Essa distância entre Deus e o homem, no entanto, não impede que Deus perceba o que se passa na terra.⁷⁷ Nessa concepção eloísta, a figura do anjo ocupa conseqüentemente um lugar de destaque.⁷⁸ Como Deus é transcendente e mora no céu, o anjo, como ser celestial, tem a tarefa de representar Deus e o seu agir na terra (Gn 22.10ss; Tobias 3.17,24s). Como mediadores entre Deus e o mundo e como representantes de Deus no mundo, os anjos recebem também a tarefa de trazer as orações dos homens até Deus (Tobias 12.12; Testamento de Levi 3). Essa concepção eloísta da Presença de Deus tem repercussões até no período da assim chamada Apocalíptica judaica. Também aqui é visto o papel importante dos anjos como mediadores da transcendência divina em meio à sua imanência do mundo. A relação entre o ser humano e Deus consiste, segundo o Eloísta, no *Temor a Deus* como uma postura ética. Por isso, encontramos também não-israelitas como tementes a Deus (Gn 20.4-8, 11). Acima de tudo, o temor a Deus define o reconhecimento da distância entre Deus e o ser humano. Um exemplo dessa distância nos mostra a pericope da teofania no Sinai (Êx 20.18-21). Aqui o Temor a Deus está intimamente ligado à Presença de Deus. A experiência dessa presença significa uma ameaça de morte para o povo, que decide ficar “de longe”. Aqui Moisés entra em cena, assim como os

existência da obra historiográfica eloísta, considerando ele apenas como fragmento. Cf. Jan Christian GERTZ, *Tora und Vordere Propheten*, in: J. C. Gertz (ed.) *Grundinformation Altes Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (UTB 2745), 2006, p.202; P. VOLZ/ W. RUDOLPH. *Der Elohist als Erzähler – ein Irrweg der Pentateuchkritik?* Berlin 1933. Atual: Axel GRAUPNER. *Der Elohist – Gegenwart und Wirksamkeit des Transzendenten Gottes in der Geschichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2002.

75 Werner H. SCHMIDT. *Introdução ao Antigo Testamento*, p.90-91; Otto KAISER. *Der Gott des Alten Testaments*. Vol. 2, p.189-190.

76 Característica básica da teologia do eloísta é afirmar a indisponibilidade da revelação divina ao ser humano e a distância entre Deus e o homem.

77 Outros textos atribuídos ao eloísta deixam esse aspecto evidente. Cf. p. ex.: Gn 20.3ss; 21.17; 22.9-12; Ex 3.9s.

78 Sobre anjos no Antigo Testamento e na literatura deuterocanônica cf. S. A. MEIER. Art. *Angel*, in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*. K. van der Toorn / B. Becking / P. W. van Horst (Hg.) Leiden: E.J.BRILL 1995, p.81-90.

anjos, como um mediador entre Deus e o povo.

O *Escrito Sacerdotal*, que surgiu na metade do quinto século, provavelmente em Jerusalém, tendo como pano de fundo o livro de Ezequiel⁷⁹, tinha como destinatários a comunidade da Diáspora.⁸⁰ Ele entendia a Presença de Deus como a Glória de Javé no meio de seu Povo. A assim chamada *Kābôd-Teologia do Escrito Sacerdotal* consiste num processo reflexivo e teológico entre o período exílico e pós-exílico, que se liga à tradição da *Teologia do Templo de Sião* (Schekina Teologia – שכנינה) e a projeta de volta ao tempo do Povo de Israel no deserto.⁸¹ Ela pode ser entendida como uma confissão de fé em Javé que, apesar da experiência negativa do exílio, revela-se como um Deus que está perto através de sua glória (כבוד)⁸² e que faz promessas e Alianças (בריה).⁸³ Diante da perda da terra, do templo e da monarquia, o Escrito Sacerdotal acentua a transcendência de Deus. Javé mora no céu, em seu palácio celestial em glória e majestade. Contudo, o interesse do Escrito Sacerdotal não está no céu, mas no Tabernáculo, que é feito a partir do modelo celestial. Além do Tabernáculo, também a presença de Javé no meio do povo se torna alvo do interesse do Escrito Sacerdotal.⁸⁴ Dessa forma, Javé está presente através de sua *Kābôd* (כבוד),⁸⁵ sua glória (cf. Êx 29.43-46; 40.34f.) no Tabernáculo, e assim também no meio do seu povo (אשכנז-שם בתוך בני-ישראל לעולם – Ez 43.7 cf. Sl 74.1s; 1Rs 6.12ss; Êx 29.45ss).⁸⁶ O Escrito Sacerdotal compreende a *Kābôd* de Javé como a luz de sua glória e como um fogo (Êx 16.10;

79 Em Ez 8.1-11.25 (Ez 10.18-19,23) é relatado que a Glória de Javé (Kabod) abandona o Templo de Jerusalém. Já em Ez 40-48 (Ez 43.7-9) nos é relatado o retorno da Glória de Javé ao Templo, para lá morar para sempre no meio do povo.

80 Christoph LEVIN, *Das Alte Testament*, 2. Auf. München: C.H. Beck, 2003, pp. 75-81; H.-C. SCHMITT, *Arbeitsbuch zum Alten Testament*, 2. Aufl. (UTB 2146), Göttingen: V&R, 2007, pp.194s; Werner H. SCHMIDT, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Leopoldo: Sinodal, 1994, pp. 93-109.

81 Rolf RENDTORFF, *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel*, in: R. Rendtorff. *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München, 1975, pp. 39-59 (aqui p. 48)

82 M. WEINFELD, Art. כבוד, ThWAT IV, 1984, pp. 23-40.

83 Especialmente no livro de Gênesis encontramos as Alianças de Javé com Noé (Gn 9.9-10,13-16), com Abraão (Gn 17.3-14) que são atribuídas ao Escrito Sacerdotal.

84 Otto KAISER, *Der Gott des Alten Testaments – Theologie des AT 2*, Göttingen: V&R, 1998, p.191.

85 א כבוד assume aqui o mesmo papel que o conceito *Nome* apresenta na tradição Deuteronomística. Cf. Werner H. SCHMIDT, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Leopoldo: Sinodal, 1994, p. 108.

86 O fato de Javé morar no meio do seu Povo na concepção do Escrito Sacerdotal tem a ver com a localização do Tabernáculo no acampamento das 12 tribos de Israel no deserto.

24.16s; 40.34s; Lv 9.22-24; Nm 17.7; Ez 1.4; 10.4). A *Kābōd* de Javé não é no AT nenhuma personificação de Javé, mas demonstra o ato de estar oculto ao ser humano. Assim Javé se faz presente ao mesmo tempo em que se oculta. A projeção feita ao Tabernáculo no deserto encontra uma explicação clara no fato de Israel no período pós-exílico não existir mais como nação independente. O povo estava espalhado na Babilônia, no Egito e em outras partes do Antigo Oriente. Sem o Templo de Jerusalém com a sua centralização no culto, a comunidade da Diáspora precisou desenvolver uma nova maneira de prestar culto a Javé. Isso ajuda a entendermos, em partes, o surgimento das sinagogas. A concepção da *Kābōd* de Javé no Tabernáculo aponta para uma **Presença transportável** de Deus (Kabod móvel), pois ela não está mais centralizada no Templo e em Jerusalém, mas está em movimento, pelo simples fato de o povo da Diáspora estar em movimento. A definição da presença de Deus no meio do seu povo, por sua vez, quer dar a certeza de que Javé continua presente com o seu povo, mesmo que este esteja espalhado entre outros povos e nações (Ez 9-11) e não viva mais na *Terra que mana leite e mel* (Êx 3.8). Deus quer morar mesmo no meio do caos do ser humano. Essa tendência se deixa perceber claramente na redação sacerdotal do relato da criação (Gn 1.1-2.4a).⁸⁷

A **Obra historiográfica do Cronista**⁸⁸ quer contar a “velha história” novamente, mas a partir de dois pontos de vista: o templo em Jerusalém e a Dinastia Davídica.⁸⁹ Além disso, por se concentrar apenas no Reino do Sul (Judá), o cronista tem a intenção de apresentar o “verdadeiro Israel”. Por isso, encontramos uma extensa genealogia (1Cr 1-9)⁹⁰, que vai desde Adão até Saul, no início dessa obra historiográfica. Para a Obra historiográfica do Cronista, assim como 2Cr 7.1-3 nos mostra, a experiência da Presença

87 O fato de Deus querer habitar nos homens é parte integrante da Teologia do Escrito Sacerdotal. É nesta obra literária que encontramos o ser humano como imagem e semelhança de Deus (Gn 1.26). Para o Escrito Sacerdotal, o ser humano de forma geral é o Representante de Deus na terra e não mais apenas o Rei, como no Egito e na Mesopotâmia. Não somente o Rei é dotado de glória e majestade, mas também agora o ser humano (cf. Sl 8). Ser imagem e semelhança de Deus significa receber de Deus a tarefa de dominar e governar sobre a terra. O ser humano é sobre a terra o reflexo da Kabod de Javé.

88 O surgimento desta obra historiográfica é bastante discutido na atual pesquisa. Não há consenso. As opiniões vão desde o tempo de Esdras (445-433 a.C.) até o período pré-macabeu (180 a.C.). Cf. H.-C. SCHMITT. *Arbeitsbuch zum Alten Testament*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, p. 272; Werner H. SCHMIDT. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal 1994, p. 156-165.

89 Por isso, não encontramos nos livros de Crônicas nenhuma menção ao Reino do Norte.

90 Manfred OEMING. *Das wahre Israel. Die „genealogische Vorhalle“ 1 Chronik 1-9*. Stuttgart 1990.

de Deus estava totalmente ligada ao culto e aos sacrifícios no Templo.⁹¹ Mais uma vez a *Kābôd* de Javé aparece de forma literária, porém, como continuidade do Tabernáculo. Todavia, Davi aparece como o novo Moisés que instala a ordem do culto, que tem como ponto alto a Torá (1Cr 21.28-30). A importância central do Templo e do culto se deixa perceber nos relatos das grandes Festas da Comunidade Pós-Exílica (2Cr 7.8-10 Festa dos Tabernáculos; 2Cr 30 e 35; Ed 6.19-22 Páscoa). Ao lado do Culto no Templo de Jerusalém, o Cronista também contava com o *culto sinagoga*, que se constituía num culto no qual a Torá era lida e interpretada (Ne 8), cujo significado central era a obediência da Torá. Aqui a Presença de Deus se manifesta imanente através da Torá, ou seja, da *Palavra de Deus*. Deus se faz presente através de sua Palavra, e essa palavra se define como a *vontade de Deus* para o Povo.⁹² Além disso, a Monarquia, através da Dinastia Davídica, foi abordada como pano de fundo para a expectativa de um reino ideal, porém, não mais real. Isso justifica também sua posição no cânon hebraico, tornando o AT um livro que termina em aberto, esperando pela vinda de um Rei da dinastia davídica.⁹³

Além dessas concepções apresentadas brevemente acima, encontramos outras no AT, que se apresentam de forma isolada ou refletem uma certa combinação das diversas concepções já abordadas. Os *Salmos dos Filhos de Corá* (Sl 42-49; 84-85; 87-88), por exemplo, apresentam uma reflexão da Teologia de Sião do período pré-exílico, a partir da realidade da *ausência de Deus* no período pós-exílico.⁹⁴ Por isso eles são hoje, na pesquisa dos Salmos em sua forma canônica, datados entre o quarto e o terceiro século. Diferente da concepção pré-exílica, os Salmos de Corá não

91 Hans-Christoph SCHMITT. *Arbeitsbuch zum Alten Testament*. 2. ed., p. 273.

92 A centralidade da Torá como manifestação da Presença de Javé no culto sinagoga se deixa perceber também na arquitetura das diversas Sinagogas. Cf. F.C. FENSHAM. Art. *Sinagoga*, in: J.D. Douglas (ed.). *O Novo Dicionário da Bíblia*. Vol. 2. São Paulo: Vida Nova 1990, p. 1530-1532.

93 No entanto, a obra do Cronista não apresenta nenhuma esperança messiânica ainda. O que se apresenta é a concepção da justiça de Deus e de uma retribuição individual ainda em vida (cf. p.ex.: 2 Cr 26.16ss; 2 Cr 33.11-13). Por isso é acentuado o voltar-se a Javé através do culto no Templo em Jerusalém e através da Torá de Moisés. Só assim é possível uma vida longa e com êxito. Cf. H.-C. SCHMITT. *Arbeitsbuch zum Alten Testament*. 2. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007, p. 273-274.

94 Gunther WANKE. *Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang*. (BZAW 97). Berlin 1966; Jürgen van OORSCHOT. *Der ferne deus praesens des Tempels: Die Korachpsalmen und der Wandel israelitischer Tempeltheologie*, in: Ingo Kottsieper (Ed.), „Wer ist wie du, Herr unter den Göttern?“ – Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, p. 416-430.

falam da superação do problema, do alívio do sofrimento diante da presença de Deus em culto, ou do agir de Deus em favor do salmista ao ouvir o seu clamor. Pelo contrário, no fim, o salmista deixa clara a capacidade de poder viver com esperança, apesar de experimentar a distância e a ausência de Deus.⁹⁵ Interessante é percebermos que essa concepção, encontrada nos Salmos dos Filhos de Corá, também se deixa distinguir da Teologia do Templo do Escrito Sacerdotal. Os Salmos dos Filhos de Corá experimentam a ausência de Deus, mas não em virtude do pecado. Por isso não seguem a concepção do Escrito Sacerdotal, que era baseada na Presença de Deus no culto de expiação.⁹⁶ Para os coraitas, o culto não era mais capaz de eliminar a ausência de Deus. Esta, porém, torna-se para eles “modo de sua presença”.⁹⁷ A mesma tendência pode ser percebida também nos assim chamados *Cânticos de Romagem* (SI 120-134).⁹⁸

Paralelo aos Salmos dos Filhos de Corá surge, no fim do período pós-exílico e início do período helenístico, dentro da *tradição sapiencial* um movimento crítico às tradições da própria Sabedoria, bem como das diversas tendências teológicas existentes. Encontramos essa voz crítica tanto no livro de Jó⁹⁹ como no livro de Eclesiastes (Qohelet). Também aqui Javé é entendido como um Deus transcendente, e sua ausência e sua indisponibilidade servem como resposta à pergunta pela justiça de Deus em meio ao sofrimento do justo (Teodicéia).¹⁰⁰ A pergunta pela Presença não pôde mais ser articulada e respondida através de elementos do *culto*, da *sabedoria* e do *direito*. O *Temor a Javé*¹⁰¹ se torna tema central e distingue-

95 Esta tendência pode ser vista ainda em outros textos. Cf. Jürgen van OORSCHOT. *Nachkultische Psalmen und spätbiblische Rollendichtung*, in: ZAW 106, 1994, p. 64-86; Fritz STOLZ. *Psalmen in nachkultischen Raum*. (Theologische Studien 129). Zürich: Theologischer Verlag 1983.

96 Bernd JANOWSKI. *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnentheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, B. 55). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1982, p. 277-346.

97 Jürgen van OORSCHOT. *Der ferne deus praesens des Tempels: Die Korachpsalmen und der Wandel israelitischer Tempeltheologie*, in: Ingo Kottsieper (Ed.). „Wer ist wie du, Herr unter den Göttern?“ – Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, p. 430.

98 Cf. Erich ZENGER. *Der Zion als Ort der Gottesnähe – Beobachtung zum Weltbild des Wallfahrtspsalters Ps 120-134*, in: G. Eberhardt / K. Liess (Ed.). *Gottes Nähe im Alten Testament* (SBS 202). Stuttgart: katholisches Bibelwerk 2004, p. 84-114.

99 Sobre o livro de Jó cf. Melanie KÖHLMOS. *Das Auge Gottes – Textstrategie im Hiob-buch* (FAT 25). Tübingen: Mohr Siebeck 1999.

100 Johann MAIER. *Zwischen Testamenten: Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels*, Würzburg: Echter Verlag, 1990, p. 196.

101 Sobre o *Temor do Senhor* no livro de Eclesiastes cf.: Egon PFEIFFER, *Die Gottes-*

se de um temor como categoria religiosa universal e passa a se concentrar a partir do conceito do monoteísmo, isto é, o temor a Deus não é mais caracterizado somente diante de um *Deus praesens*, mas principalmente diante de um *Deus absconditus*. Esse é um dos importantes aspectos e desafios da fé em Javé, que difere das demais religiões do AO. Crer em Javé significa *coram Deo*, temer decididamente um *Deus absconditus*. Tanto para o livro de Jó como para o Eclesiastes, Deus é, por um lado, extremamente presente, pois Ele está por trás de tudo aquilo que acontece. Por outro lado, Deus é extremamente oculto e ausente, pois o ser humano não consegue compreender Deus e o seu agir. Ele permanece um mistério e o ser humano deve reconhecer e temer a Deus como tal, como Deus *absconditus*.

- d) No Helenismo e na Apocalíptica Judaica – O Deus transcendente:** No período helenista, as concepções da presença de Deus permanecem na mesma tendência do período pós-exílico, ou seja, ambivalentes: Javé é um Deus abscondido, e o fato de ser oculto é entendido como *modus* de sua presença. No entanto, sua transcendência é acentuada com veemência. Ela é quase que absolutizada. Por isso a figura do anjo (*angelus interpres*) passa a desempenhar um papel fundamental na intermediação entre Deus e o homem. Aqui Israel, como povo que se sabe estar perto de Deus, não é mais considerado todo o povo, mas sim, somente os “justos”. Estes, por sua vez, são perseguidos e aguardam a retribuição divina para o fim dos tempos (Enoque 22). Esse ato salvífico de Deus vale também para além da morte. Assim surge na *Apocalíptica* a esperança de uma vida eterna, da ressurreição (Dn 12) e principalmente do “ver a Deus” numa relação face a face.¹⁰² No *segundo livro de Macabeus*, que apresenta as tensões entre o Judaísmo e Antíoco IV (175-164 a.C.), encontramos novamente a pergunta pela Presença de Deus de forma intensiva. Essa tensão e essa crise são vistas hoje na pesquisa como possíveis causas históricas, políticas, religiosas e econômicas que contribuíram para o desencadear do movimento apocalíptico. O Templo de

furcht im Buche Kohelet, in: H.G. Reventlow. Gottes Wort und Gottes Land, FS für Hans-Wilhelm Hertzberg zum 70. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965, p. 133-158; Alexandre A. FISCHER, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet*. (BZAW 247). Berlin 1997, p. 226-250.

102 Sobre Apocalíptica cf. F. HAHN. *Frühjüdische und urchristliche Apokalypitk*. (BThSt 36). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998.

Jerusalém, sua ameaça, sua profanação e sua reconsecração¹⁰³ são temas centrais da primeira até a última página do livro. Embora Deus não necessite mais de um Templo para estar presente, ele quer, mesmo assim, habitar no Templo de Jerusalém (14.35). Após a profanação do Templo de Jerusalém, surge um tempo sem culto e sem sacrifícios. Contudo, o autor de 2 Macabeus deixa claro que, mesmo assim, Deus estava presente (6.12-17).¹⁰⁴ De qualquer forma, a partir da literatura apocalíptica surge, ao lado dos que continuavam fixados no Templo de Jerusalém, a concepção de que o Templo como espaço físico somente não faz nada. Por mais majestosa que possa ser a “casa de Deus”, ela não é mais garantia de que Deus esteja presente nela. Por isso surge a tendência do culto celestial, como o único lugar onde Deus pode ser encontrado. Os justos participam já agora do culto celestial e esperam pela nova Jerusalém no fim dos tempos (Is 65-66).¹⁰⁵ Nesse mesmo período, devido à transcendência de Javé e sua soberania como Rei da terra (Salmos de entronização), a sua grandeza e majestade não eram capazes de habitar num templo pequeno, como o de Jerusalém (1Rs 8.27). Assim, o templo não podia mais ser entendido como o estrado dos pés de Javé (Sl 132.7; 1Cr 28.2), por isso, agora a terra serve de estrado para os seus pés (Is 66.1s) e sua presença se define como *Espírito* (Is 63.10,14; Sl 51.13). O Espírito Santo aqui é o Espírito de Javé em seu agir para com Israel. Essa tendência aparece também no livro de Sabedoria (1.5-7; 9.10) e nos textos de Qumran (1 Qs^a III, 6-8). O fato de Deus estar presente no mundo através de seu Espírito e, como tal, também agir no mundo, torna-se para o AT a última possibilidade de se falar da Presença de Deus. Com isso, essa concepção encontra o seu limite. Por outro lado, a presença de Deus como Espírito não é nenhuma *hypostase*,

103 A Reconsecração do Templo de Jerusalém em 164 a.C. por Judas Macabeus tem como pano de fundo a morte de Antioco IV Epifanes (Cap. 9), que o havia profanado ao “Zeus Olímpios” (Cap. 6). Assim surge a festa da Dedicção (Hanukka), que se tornou uma das mais importantes festas da Diáspora (cf. 10.8; 1.9,18; 2.16 e João 10.22).

104 Hermann LICHTENBERGER. *Gottes Nähe in einer Zeit ohne Gebet – Zum Geschichtsbild des 2. Makkabäerbuches*, in: G. Eberhardt / K. Liess (Hg.). *Gottes Nähe im Alten Testament*. (SBS 202). Stuttgart: katholisches Bibelwerk 2004, p. 135-149.

105 Reinhard G. KRATZ. *Gottesräume: Ein Beitrag zur Frage des biblischen Weltbildes*, in: ZThK 102, 2005, p. 430-431. Esta tendência foi importante para o Judaísmo, principalmente após a destruição do Templo em 70 d.C. pelos romanos. Essa concepção da presença de Deus abre espaço até hoje para uma esperança escatológica, tanto para os judeus, como para os cristãos (Ap 21.22).

mas a forma da *Onipresença de Javé* no mundo e na comunidade de fé.¹⁰⁶

3. Embaixo da terra: O Reino dos mortos como âmbito da Presença de Deus

Um terceiro lugar onde a pergunta pela Presença de Deus é feita consiste no assim chamado *mundo dos mortos*, que na cosmovisão oriental é localizado embaixo da terra. O Mundo dos mortos é o lugar onde a morte reina. A morte é um ponto final da existência humana, que tem tanto implicações biológicas, como sociológicas. Ela significa um corte nas relações sociais. O ser humano perde, através dela, o contato com o seu mundo. No entanto, a vida após a morte é tematizada no AO, principalmente no Egito. Lá o culto aos mortos desempenhava um papel fundamental.¹⁰⁷ Nesse sentido surge também a pergunta pela relação de Deus diante da morte. Aqui tanto a tradição do AO, de forma geral, como a tradição israelita, apresentam duas concepções, que entre si são paradoxas: por um lado, encontramos textos que mostram claramente que Deus não se faz presente no mundo dos mortos. Por outro lado, encontramos outros textos que mostram, também de forma clara, que Deus ultrapassa o limite da morte do ser humano e também ali se faz presente com ele.¹⁰⁸

Para descrever o mundo dos mortos, o AT usa principalmente o

106 Otto KAISER. *Der Gott des Alten Testaments: Wesen und Wirken* – Theologie des AT 2. (UTB 2024). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, p. 203-208.

107 A certeza da existência pós-morte na religião do Egito se faz perceber principalmente na maneira como os túmulos eram construídos (pirâmides, túmulos dos reis), na mumificação, no fato de se deixar alimentos para os mortos em seus túmulos; uma infinidade de literatura (O livro dos Mortos) e a esperança de se alcançar a imortalidade no encontro com o mundo dos deuses. Além disso, a religião egípcia conhece uma espécie de juízo final. Cf. Jan ASSMANN. *Totenglauben und Menschenbild im alten Ägypten*. Leipzig 2001. Do mesmo autor cf. *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München 2001.

108 Sobre o tema morte no Antigo Oriente e no Antigo Testamento cf. Ludwig WÄCHTER. *Der Tod im Alten Testament*. Berlin: Evangelische Verlaganstalt 1967; Cristoph BARTH. *Die Errettung vom Tode: Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*. Neu hrsg. Von Bernd Janowski. Stuttgart: Kohlhammer 1997; Angelika BERLEJUNG. *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten*, in: B. Janowski/B. Ego (Ed.). *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontext*, FAT 32. Tübingen: Mohr Siebeck 2001; Stefanie Ulrike GULDE. *Unterweltsvorstellungen in Ugarit*, in: B. Janowski/B. Ego (Ed.). *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontext*. (FAT 32). Tübingen: Mohr Siebeck 2001; Alexander Achilles FISCHER. *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005; Stefanie Ulrike GULDE. *Der Tod als Herrscher in Ugarit und Israel*. (FAT 2, Reihe 22). Tübingen: Mohr Siebeck 2007.

termo *Scheol* (לְשׂוֹל cf. Sl 88.4).¹⁰⁹ A entrada no *Scheol*, através da morte, é irreversível para o ser humano.¹¹⁰ Estando lá, ele experimenta a total ausência de Deus. Tanto no AT como no AO havia a concepção de uma porta que conduzia ao mundo dos mortos.¹¹¹ Tal porta poderia se localizar tanto no deserto, nos oceanos (Sl 18.16; 69.2,15; Jn 2.3-6), como principalmente nas trevas e nos túmulos (Sl 88; Jó 17.13). Estar nesses lugares, portanto, era estar ameaçado de entrar no mundo dos mortos e ficar para sempre longe de Deus. Nesse contexto, deve também ser lembrado que o fato de estar doente era compreendido, no mundo da época, como sinal de aproximação da morte, como castigo divino e como sinal da ausência de Deus.

De fato, no AT, Javé não possui uma morada no mundo dos mortos, apenas no céu e no Templo sobre a terra. Javé é sempre concebido como o Senhor e o Deus da vida. Por isso, experimentar a morte significa viver longe do âmbito e da presença de Javé. Inicialmente, a morte e a presença de Javé são realidades totalmente separadas. O acesso de Javé ao mundo dos mortos é restrito. Sobre isso nos relatam alguns Salmos e o profeta Isaías (cf. Sl 6.5; 88.5; 115.17; Is 38.18). Diferente dos Mitos nas religiões vizinhas, o AT não apresenta nenhuma concepção mitológica da morte como sendo um deus, como, por exemplo, *Mot* em Ugarit. Pelo contrário, o mundo dos mortos no AT é concebido inicialmente sem Deus e totalmente separado de Javé.

No entanto, encontramos textos posteriores, do período pré-helenístico, que mostram claramente o acesso de Javé ao mundo dos mortos, sempre de fora para dentro (cf. Sl 139.8; Pv 15.11; Am 9.2; Jó 26.6). Javé tem acesso ao mundo dos mortos e lá se faz presente, mas não mora lá. Na fase de redação do Salmo 22 (v. 28-32), no qual se percebe claramente um acréscimo escatológico, a soberania de Javé ultrapassa os povos, seja do presente ou do futuro, e alcança também “os que na terra dormem”, ou segundo a versão de ARA¹¹², “todos os que descem ao pó” (v. 29). No Sl 139.8, a presença de Deus pode também ser experimentada no *Scheol*. No Sl 30.3, o salmista pode clamar a Javé a partir do *Scheol*. Somente a partir

109 Angelika BERLEJUNG. Art.: *Unterwelt / Jenseits / Hölle / Scheol*, in: HGANT, 2006, p. 400-401.

110 A concepção de uma possível ressurreição dos mortos aparecem apenas mais tarde no Antigo Testamento (cf. Dn 12.1ss.; Ez 37,1-14; Is 24-26). Já na literatura apócrifa ela recebe maiores contornos (cf. Enoque 22.8-14), que servem de base para a compreensão neo-testamentária, por ocasião da ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos.

111 No AT cf. Is 38.10; Sl 9.14; 107.18; Jó 38,17; Sabedoria Salomão 16.13. No AO cf. o Mito babilônico de Nergal e Ereškigal e da viagem de Ištar ao mundo dos mortos: O.R. GURNEY. *The Myth of Nergal and Ereškigal*, in: AnSt 10 (1960), p. 105-131.

112 Versão portuguesa da Bíblia Almeida Revista e Atualizada.

desses textos pode-se falar no AT da *oni-presença* de Javé. Dessa forma, surge, com a visão teológica da Apocalíptica, o que para o NT se tornou o centro da teologia cristã: a *esperança da ressurreição dos mortos*.

V. PROBLEMA DA AUSÊNCIA DE DEUS: O *CULTO* AO DEUS *OCULTO*

Ao abordarmos as concepções da Presença de Deus no AT e suas tradições também encontradas no AO, pudemos perceber claramente que o problema e a experiência da *ausência de Deus* sempre esteve presente. Dessa experiência, ou seja, de um Deus oculto e ausente, Israel fala em seus lamentos:

*Até quando, Senhor? Esquecer-te-ás de mim para sempre?
Até quando ocultarás de mim o rosto? (Salmo 13.1)*

A Ausência de Deus, porém, também não é tema exclusivo da Teologia do Antigo Testamento. Para Lothar Perlitt, se o salmista experimenta o silenciar de Deus e seu abandono, ele está compartilhando de uma “experiência religiosa primária” que caracteriza todas as religiões do AO, principalmente da Mesopotâmia.¹¹³

Diferente das concepções da Presença de Deus, a sua ausência não é nenhuma declaração dogmática de fé acerca do ser e do agir de Deus. Ela é, isso sim, expressão de fé em meio à aporia de toda e qualquer declaração dogmática acerca de Deus. O falar de um Deus abscondito só é legítimo a partir da experiência de um Deus que se revela. Esse é o ponto de partida do AT. A Ausência de Deus é nele tanto experiência do povo como do indivíduo. A concepção da ausência de Deus, de um Deus oculto, pode ser encontrada nos Salmos, na tradição profética e na literatura Sapiencial, e pode ser articulada de diversas formas e explicada a partir de três razões:

a) *A Ausência de Deus como Juízo*: “*num ímpeto de indignação, escondi de ti a minha face por um momento...*” (Is 54.8). Sempre de novo Israel se sabe seguro sob a graciosa bênção de Javé: “*o Senhor faça resplandecer o rosto sobre ti e tenha misericórdia de ti*” (Nm 6.25). Poder viver diante da face de Deus é sinal de bênção e de salvação. No entanto, o Antigo Testamento conhece tempos nos quais o céu parecia estar fechado, e Deus parecia não ter mais o que dizer. O pecado e a desobediência afastam o

¹¹³ Lothar PERLITT. *Die Verborgenheit Gottes*, in: H. W. Wolff (Ed.). *Probleme biblischer Theologie*: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag. München: Kaiser 1971, p. 367-382.

ser humano de Deus (Is 59.2). Assim como a “Face de Javé” era sinal claro de sua presença, o ocultar de sua face significava a sua ausência. O profeta Amós vê vir um tempo no qual o povo vai ter saudades (fome) de ouvir a Palavra de Deus (Am 8.11). Em meio às ruínas de Jerusalém, Jeremias lamenta com razão: “*Acaso, não procede do Altíssimo tanto o mal como o bem? Por que, pois se queixa o homem vivente? Queixe-se cada um de seus próprios pecados (...) cobriste-nos de ira e nos perseguiste; e sem piedade nos mataste. De nuvens te encobriste para que não passe a nossa oração*” (Lm 3.38-39, 43-44). Esse calar-se de Deus pode ser rompido somente através do arrependimento. No entanto, Deus sempre se mostra como um Deus gracioso e promete sua graça em meio ao seu juízo (Jr 29).

b) *A Ausência de Deus como tentação e provação*: encontramos o exemplo clássico no AT, para esse caso, ao lado de vários salmos de lamento, no livro de Jó: “*Por que escondes o rosto e me tens por teu inimigo?*” (Jó 13.24). Aqui a ausência de Deus não é explicada a partir do pecado, embora os amigos de Jó o tenham constantemente acusado de pecador e de ter blasfemado contra Deus com as suas palavras. A ausência de Deus no livro de Jó também não é causada por Satanás, como muitas vezes é interpretado, embora ele tenha causado a enfermidade de Jó (2.7). Por se tratar de um livro no qual o monoteísmo é levado às últimas conseqüências, o causador último do sofrimento injusto de Jó é Javé mesmo. Nesse sentido, a ausência de Deus é apresentada, também no livro de Jó, como uma espécie de *presença opressora* de Deus (Jó 7.19a: “*Até quando não apartarás de mim a tua vista?*”).¹¹⁴ Dessa forma, o livro de Jó apresenta uma concepção ambivalente tanto da presença de Deus como de sua ausência. Experimentar essa ambivalência de Deus significa *fugir de Deus para Deus*.

c) *A Ausência de Deus como evento salvífico*: como vimos, Javé é um Deus entronizado nos céus. Essa concepção do trono de Deus nos céus não significa para o AT uma mera transcendência divina ou uma distância unilateral de Deus em relação ao ser humano. Pelo contrário, o fato de Deus estar nos céus expressa exatamente o voltar-se gracioso e salvador de Deus ao ser humano sobre a terra.¹¹⁵ Do céu, Deus ouve o

114 Sobre o motivo da „*presença opressora*“ de Deus no AT cf. Walter GROSS. *Bedrohliche Gottesnähe als Gebetmotiv*, in: G. Eberhardt / K. Liess (Ed.). *Gottes Nähe im Alten Testament*. (SBS 202). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2004, p. 65-83.

115 Rolf RENDTORFF. *Theologie des AT: Ein kanonischer Entwurf*. Band 2: thematische Entfaltung, 2001, p.102-103.

clamar do seu povo (Êx 2.23-25), do indivíduo (Sl 30.1-2). Do céu, Deus olha para a terra (Sl 33.13). Ao contrário do que se possa pensar, a ausência de Deus não contradiz a sua presença. Ela corresponde exatamente à total indisponibilidade de Deus ao homem. Ela é consequência da distância entre Deus e o homem e, por isso, de sua liberdade e soberania. Wolf Krötke afirma que a “ausência de Deus no mundo é o motivo pelo qual somente pela fé pode existir a certeza de Deus”.¹¹⁶ O AT deixa claro que o Deus que se esconde é o Deus que salva: “*verdadeiramente, tu és um Deus que te escondes, ó Deus de Israel, ó Salvador*” (Is 45.15). Por mais paradoxo que pareça, Israel precisa aprender a viver apesar da experiência de um Deus oculto. Viver apesar disso significa fé. Crer em Javé, o Deus que se esconde, é expressar esperança e consolo (Sl 42-43).

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS: DEUS ESTÁ PRESENTE!

Após termos perguntado pelas concepções do fenômeno da Presença de Deus e de sua Ausência no AT e termos delineado seus principais contornos, tendo como pano de fundo as tradições e a cosmovisão do AO, na qual os textos estão inseridos, mesmo que de forma panorâmica, podemos, ao fim desta exposição, chegar às seguintes conclusões:

- a) O AT não desenvolve concepções novas acerca da Presença de Deus. O que podemos claramente perceber é uma recepção das tradições e concepções já existentes nas religiões do AO. No entanto, essa recepção não consiste em uma posse arbitrária e, muito menos, irrefletida. Pelo contrário, as concepções da Presença de Deus apresentadas no AT mostram claramente que esse tema foi um dos mais re-trabalhados teológica e literariamente pelos seus autores.
- b) Embora encontremos no AT diversas concepções da Presença de Deus, principalmente em relação à Presença divina no Templo de Jerusalém, elas não foram totalmente harmonizadas pelos diversos autores e redatores do AT. Pelo contrário, toda essa diversidade expressa diferentes aspectos que, lado a lado e de certa forma em tensão, mostram claramente um processo de reflexão teológica em diversas tradições teológicas. Contudo, todas essas concepções têm algo em comum: ao falarem do Deus presente, elas nunca o apresentam como um Deus visível.¹¹⁷ O trono de Javé é sempre

¹¹⁶ Wolf KRÖTKE. Art. *Verborgenheit Gottes*, in: RGG, Vol. 8, 2005, p. 938.

¹¹⁷ Para o AT, porém, ao se falar da „Face de Javé”, o que se caracteriza é o próprio Javé e

um “trono vazio”.¹¹⁸ A presença de Deus não é absoluta, mas sim *intermediada*. Mas por se manifestar de forma intermediada, seja no Templo, através do nome de Javé, de sua glória, de seu Espírito, através de sua Palavra, ou através de seu Povo, a presença de Deus se torna visível, concreta, palpável e assim, absoluta.

- c) Embora a Presença de Deus, principalmente no contexto do culto, possa ser invocada (concepção deuteronomística: invocação do nome de Javé), o ser humano não dispõe da Presença de Deus e nem de seu agir. O AT sempre apresenta a Presença de Deus como *dádiva de Deus*.¹¹⁹
- d) O falar da Presença de Deus no AT não pode ser desassociado do falar de sua Ausência.¹²⁰ Por isso, o decisivo e característico para a Teologia veterotestamentária permanece o fato de que não apenas a existência de Deus é pressuposta, como afirmamos no início, mas também o fato de que o AT não abre mão de pressupor a Presença de Deus, até mesmo quando esta se apresenta oculta na experiência do povo e do indivíduo. Sem esse pressuposto não pode haver nem Fé e nem Teologia em Israel. Poderíamos dizer que a Pressuposição da Presença de Javé pertence aos *Prolegômenos* da fé e da Teologia judaica. A pergunta pela Presença de Deus é feita na presença de Deus (*coram Deo*) através do lamento, do clamor, em oração, ao experimentar sua ausência. A certeza da Presença de Deus é entoada também na sua presença através de hinos e cânticos de louvor, mesmo que Deus ainda esteja ausente. Portanto, a confissão: *Deus está presente* é feita, principalmente, quando o que se experimenta é exatamente o contrário, a sua ausência.
- e) O AT deixa claro que a Ausência de Deus é parte de sua Presença. A confissão de fé num Deus que se oculta, como Javé, e o seu culto, que se caracteriza por não haver imagens, deixa Deus ser Deus em sua liberdade e soberania. Deus é muito maior do que os

nenhum outro, ou alguma intermediação. Cf. Walther ZIMMERLI. *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*. 7. Ed., 1999, p. 61.

118 Rolf RENDTORFF. *Theologie des AT: ein kanonischer Entwurf. Band 2: thematische Entfaltung*, 2001, p.102, 153-155.

119 Encontramos esta compreensão da presença de Deus como dádiva divina ao ser humano em Walther ZIMMERLI. *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, 7. ed., 1999, p.58-68.

120 Cf. nesse sentido: Hermann SPIECKERMANN. *Der nahe und der ferne Gott – ein Spannungsfeld alttestamentlicher Theologie*, in: G. Eberhardt / K. Liess (Hg.). *Gottes Nähe im Alten Testament*. (SBS 202). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2004, p. 115-134.

pensamentos humanos e ele não se deixa enquadrar nas imagens que o ser humano faz de Deus. Saber que nós não podemos conhecer e muito menos entender a Deus como Ele realmente é, é o verdadeiro conhecimento de Deus. Que nós não podemos fazer imagem de Deus para dessa forma poder vê-lo, deixa Deus ser Deus e nos possibilita enxergá-lo como ele quer ser visto. Isso vale também dentro da perspectiva do NT. Caso contrário, a pergunta pela Presença de Deus não seria mais feita hoje, principalmente em contexto cristão.

- f) As tradições e concepções da Presença de Deus no AT serviram de base teológica para as concepções usadas por Jesus, pelos Apóstolos e pela Comunidade Primitiva, que surgiu após o evento da Páscoa, na formação dos livros que vieram compor o Novo Testamento.¹²¹ Aqui pode se visto claramente um processo de *continuidade* e, ao mesmo tempo, de *descontinuidade* das concepções veterotestamentárias acerca da Presença de Deus.
- g) Classicamente, o AT é distinguido do NT por apresentar o conceito de um Deus oculto ao contrário do Deus revelado em Jesus Cristo. Nossa análise, porém, mostra que essa distinção não confere exegética e teologicamente. Não podemos falar de um Deus oculto no Antigo Testamento e de um Deus revelado no Novo Testamento em termos absolutos. Como vimos, precisamos falar de um Deus abscondito e revelado tanto no Antigo como no Novo Testamento. Qualquer tentativa de separar esse paradoxo seria corromper a própria essência de Deus, criando assim um conceito errôneo, dicotômico e doentio de Deus.¹²² Apesar de o NT se apropriar das concepções veterotestamentárias da Presença de Deus e pressupô-las, ele apresenta uma certa concentração teológica desse fenômeno no evento da Encarnação de Deus em Jesus Cristo (Jo 1.1-14). Em outras palavras, podemos dizer que Jesus Cristo é a Personificação das concepções da Presença de Deus. A encarnação de Deus em Jesus Cristo é o clímax de sua revelação ao mundo. Na pessoa de Jesus, Deus se torna homem. Deus está em Jesus Cristo visivelmente presente na terra. Em Jesus Cristo e em sua obra,

121 Um artigo semelhante a este, tendo como título: “*Deus absconditus et Deus revelatus – A Presença de Deus no Novo Testamento*”, está em fase de reflexão e deverá ser também em breve publicado como continuação do presente artigo em perspectiva de uma Teologia Bíblica da Presença de Deus.

122 Tal tentativa pode ser vista claramente na História da Igreja, por exemplo, no caso de Marcião, no segundo século.

morte e ressurreição vemos o rosto de Deus, o Pai (Jo 1.18). Paulo afirma em 2Co 5.19 que Deus *estava em Cristo* reconciliando consigo mesmo o mundo. No entanto, Deus se revela no NT de forma mais oculta ainda do que no AT. No NT encontramos não apenas o **clímax da Revelação e da Presença de Deus**, mas também o **clímax da Ausência de Deus**: “*Meu Deus, meu Deus, por que me desamparaste?*”. Essas palavras de Jesus, na cruz do Gólgata, não revelam apenas uma mera citação do Salmo 22, mas a total experiência da Ausência de Deus. Na cruz do Calvário, Jesus Cristo experimenta o Deus *absconditus* como expressão do **juízo de Deus**, pelos pecados do ser humano como **provação de fé**, ao vivenciar o silêncio de Deus diante da pergunta: “*por que me desamparaste?*”, e, principalmente, como **evento salvífico de Deus**, ao morrer pelos pecados do mundo. Embora Jesus não cite o Salmo 22 por completo, ele sabe que no fim do salmo há esperança (v. 29). Por isso, sua ressurreição dentre os mortos é decisiva diante da experiência da ausência de Deus. Somente a partir da ressurreição de Jesus é que o céu está aberto, e a esperança de ver Deus face a face se torna realidade, *aqui e agora*.

A tarefa de um teólogo é falar da presença de Deus. Fritz Stolz¹²³ afirma, com razão, que somente a partir da reflexão em torno da **dialética** entre *Deus revelatus* e *Deus absconditus* se pode falar de Deus num mundo que procura ou manipulá-lo, ou culpá-lo ou descartá-lo. É diante desse desafio que a Teologia se encontra. Esta é a esperança da qual devemos prestar contas:

*Porque eu sei que o meu Redentor vive
E por fim se levantará sobre a terra.
Depois, revestido este meu corpo da minha pela,
Em minha carne verei a Deus.
Vê-lo-ei por mim mesmo, os meus olhos o verão,
E não outros; de saudade me desfalece o coração dentro de mim.*

Jó 19.25-27

123 Fritz STOLZ, *Psalmen im nachkultischen Raum*, Zürich: Theologischer Verlag, 1983, p. 74.