

**“TODAS AS PESSOAS SÃO ESTRANGEIRAS  
EM QUASE TODOS OS LUGARES”  
ASPECTOS DA TEOLOGIA PÓS-EXÍLICA NOS EXEMPLOS  
DE RUTE E DE JONAS<sup>1</sup>**

**Renate Andrea Klein<sup>2</sup>**

**Resumo:** O presente artigo trata do tema “estrangeiro”. De alguma forma, as pessoas sempre são estrangeiras. Há estrangeiros em todos os lugares. O tratamento dispensado aos estrangeiros vai desde a acolhida até o preconceito. O ser estrangeiro também diz respeito ao povo de Israel. A perspectiva bíblica mostra que israelitas vivem no estrangeiro e também recebem estrangeiros em seu meio. Além de definir alguns conceitos próprios do Antigo Testamento, o texto trata da problemática do relacionamento com estrangeiros no período do pós-exílio, especificamente na vivência de Rute e Jonas.

**Palavras-chave:** Estrangeiro. Pós-exílio. Rute. Jonas.

*“All people are foreigners – in almost all places”*

*Aspects of post-exilic theology in the examples of Ruth and Jonah*

**Abstract:** This article deals with the theme “foreigner”. In some way, people are always foreigners. There are foreigners in all places. The treatment given to foreigners goes from welcome to prejudice. Being foreigners also has to do with the people of Israel. The biblical perspective shows that the Israelites lived in a foreign land and also received foreigners in their midst. Besides defining some concepts which are specific to the Old Testament, the text deals with the problem of relationships with foreigners in the post- exilic period, specifically in the experiences of Ruth and Jonah.

**Keywords:** Foreigner. Post-exilic. Ruth. Jonah.

“Todas as pessoas são estrangeiras – em quase todos os lugares.”  
Um decalque com essa inscrição caiu em minhas mãos em Hamburgo, mais ou menos dez anos atrás. Eu me senti tocada, pois eu mesma era estrangeira na Alemanha. Eu entendia essa frase como desafio de não tratar estrangeiros de maneira discriminatória, porque nós mesmas somos estrangeiras em muitos lugares deste mundo afora e também gostaríamos de ser tratadas amigavelmente.

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 01 de maio de 2011 e aprovado por parecerista *ad hoc* mediante parecer de 01 de agosto de 2011.

<sup>2</sup> Doutourou-se em Antigo Testamento na Universidade de Hamburgo, Alemanha. É professora de Antigo Testamento na Evangelisch-Theologische Fakultät Hermannstadt, em Bucareste, Romênia. renklein@deltanet.ro

Estrangeiros são especiais em todos os sentidos. São estranhos que ficam entre si; que são tratados com preconceito; que se integram com muita dificuldade; que não dominam ou só dominam com muita dificuldade o idioma local. Eles mesmos têm a sensação de não ser levados a sério, de ser sem pátria. Esse fenômeno complexo de ser estrangeiro torna-se cada vez mais intenso na globalização e requer observação e tratamento atentos.

Nós vamos abordar, neste estudo, essa questão a partir da perspectiva bíblica. Iremos verificar, inicialmente, à base de alguns exemplos, que o Antigo Testamento conhece tanto israelitas que vivem no exterior, como estrangeiros que vivem em Israel. A seguir, iremos definir conceitos relacionados com o ser estrangeiro e analisar rapidamente a relação de Israel com outros povos. A parte central do artigo oferecerá uma análise de alguns aspectos da questão do relacionamento com estrangeiros no período pós-exílico, exemplificado em dois personagens do Antigo Testamento: Rute e Jonas.

## **1. Estrangeiros no testemunho do Antigo Testamento**

### **1.1 Israelitas no exterior – estrangeiros em Israel**

A Bíblia contém muitas narrativas sobre estrangeiros. Já inicia com Abraão que é chamado a sair da Mesopotâmia (Gn 12.1-9). Por causa de um surto de fome, Abraão e seu filho Isaque passam por diversas experiências no exterior entre os egípcios (Gn 12.10ss), respectivamente entre os filisteus (Gn 26). Depois de ter enganado seu irmão gêmeo Esaú, subtraindo-lhe o direito à primogenitura e à bênção de primogênito, Jacó foge para Harã, junto a seu tio Labão (Gn 28ss). Lá ele vive, por muitos anos, em um autoexílio. José é vendido por seus irmãos para o Egito (Gn 37), onde faz carreira no palácio do faraó (Gn 39ss). E, diante da fome, seus irmãos, juntamente com seu pai, não têm outra alternativa senão dirigir-se igualmente para o Egito (Gn 42ss). Moisés, hebreu de nascença, é criado pela filha do faraó (Êx 2.1-10). E o povo de Israel perambula, após o êxodo, durante quarenta anos pelo deserto (Nm 14.33s) e experimenta diversos encontros com pessoas estranhas.

Essas experiências no estrangeiro, porém, não são registradas só no início da história de Israel. Por exemplo, Davi foge de Saul e se refugia entre os filisteus (1Sm 21.11ss). A sunamita, que seguidas vezes é visitada por Eliseu, igualmente se refugia na terra dos filisteus por causa de um período de fome (2Rs 8.1ss). Por causa dos eventos catastróficos de 722 a.C., muitas pessoas são deportadas para a Assíria, passando a viver lá como estrangeiras (2Rs 16.5s; 18.11s). Após a derrocada de Judá, muitas pessoas são levadas ao exílio na Babilônia (2Rs 25.1ss); outras tentam a fuga para o Egito (2Rs 25.25s).

Segundo os relatos bíblicos, no entanto, não são apenas os israelitas que experimentam o viver no exterior; da mesma forma, muitos estrangeiros, por motivos diversos, se encontram com israelitas em sua terra natal. Por exemplo, no exército de

Davi serve-lhe o fiel heteu Urias (2Sm 11). Um amalequita traz para Davi a notícia da morte de Saul (2Sm 1.1ss). O edomita Doegue era o chefe dos pastores de Saul (1Sm 21.7). Salomão tem diversas mulheres estrangeiras (1Rs 11.1ss), entre elas, inclusive, a filha do faraó do Egito (1Rs 3.1). A rainha de Sabá visita Salomão a fim de testar a sua sabedoria (1Rs 10). A princesa Jezabel, da Sidônia, é casada com o rei israelita Acabe (1Rs 16.29ss). Eliseu curou o sírio Naamã de sua lepra (2Rs 5). A moabita Rute, como havemos de ver a seguir, encontrou sua pátria em Israel. No livro de Esdras há a recomendação de que os homens israelitas se separem de suas mulheres estrangeiras (Ed 9; Ne 13.23ss).

Essa descrição de forma alguma é completa. Mesmo assim nos dá uma impressão da amplitude da problemática de ser estrangeiro no Antigo Testamento.

## 1.2 Estrangeiro não é idêntico a estrangeiro: termos e determinações legais

No Antigo Testamento usam-se diversos termos para descrever e caracterizar o fenômeno de ser estrangeiro. Os principais, que serão analisados rapidamente a seguir, são *ger*, *nakri* e *zar*.

O termo *ger* geralmente é traduzido por “estrangeiro” ou “cidadão sob proteção especial” e designa originalmente “uma pessoa de origem étnica estranha” que vai para o exterior por causa de guerra ou para fugir de castigo ou de venda como escravo.<sup>3</sup> Um *ger* não deixa de ser uma pessoa livre, porém depende de um cidadão israelita (*ezrach*), não tem plenos poderes e não pode ser proprietário de terra em Israel.<sup>4</sup> No Decálogo, o *ger* está incluído no descanso de sábado (Êx 20.10; cf. 23.12). Ele é considerado alguém que precisa de proteção e que não pode ser oprimido ou explorado, o que é fundamentado com o próprio ser estrangeiro de Israel no Egito (Êx 22.20; 23.9). Em escritos sacerdotais há o mandamento que dá ao *ger* o direito da rebusca (Lv 19.10; 23.33). Em textos legais posteriores o *ger* é equiparado ao israelita no âmbito público, não cultural.<sup>5</sup> Ele pode participar do culto, mas, nesse caso, valem para ele os mesmos direitos e deveres que valem para o cidadão israelita (Êx 12.40ss).<sup>6</sup>

O *nakri/ben nekar* é um estrangeiro que se encontra temporariamente em Israel, em relação ao qual não há nenhuma tentativa de integração. Por exemplo,

---

<sup>3</sup> ZEHNDER, Markus. Art. Fremder (AT). In: **WiBiLex**. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. Disponível em: <www.wibilex.de>. Acesso em: 15 mar. 2011. p. 2. Cf. também as exposições de FISCHER, Irmtraud. **Rut**. 2. ed. Freiburg im Breisgau: Herder, 2005. (Herders Theologischer Kommentar zum AT). p. 57-61.

<sup>4</sup> Cf. ZEHNDER, 2011, p. 2.

<sup>5</sup> Cf. ZEHNDER, 2011, p. 5.

<sup>6</sup> No entanto, o *ger*, mesmo sem que tenha optado em participar do culto, deve observar certas determinações legais, como, p. ex., a proibição de trabalhar no grande dia da expiação (Lv 16.29), a proibição de consumir sangue (Lv 17.12s) e de sacrificar crianças para Moloque (Lv 18.26; 20.2), o mandamento da purificação depois de tocar em defuntos (Nm 19.10b-22), entre outros.

ele é excluído da festa da Páscoa (Êx 12.43). Para ele não há prescrições de proteção, como aquelas em relação ao *ger*. Provavelmente isso significa que seu *status* social é superior ao do *ger*.<sup>7</sup> A ausência de prescrições de proteção em relação ao *nakri* também pode ser explicada pelo fato de que ele é um estranho em relação a Israel, que não procura a integração e do qual também não se tenta a aproximação.

Ainda mais estranho do que o *nakri* para com Israel é o *zar*. Este termo se encontra principalmente nos profetas para designar povos que são étnica e politicamente diferentes de Israel, sendo que geralmente há uma conotação de inimizade nessas passagens. Um *zar* “é um ‘outsider’, cuja postura representa uma ameaça para a existência do próprio grupo por se colocar fora das normas da comunidade”.<sup>8</sup> Com *zarim* não pode ser feito nenhum pacto.<sup>9</sup>

Portanto, na perspectiva de Israel, estrangeiros são pessoas de origem étnica estranha, cuja relação para com Israel passa de certa tendência à integração e ao proselitismo (*ger*) por um relacionamento relativamente neutro (*nakri*), indo até a uma confrontação inimiga (*zar*). No entanto, no Antigo Testamento, estrangeiros não são designados apenas com esses três termos, que têm essencialmente caráter legal. No Antigo Testamento, Israel é destacado dentre uma série de povos indicados nominalmente e com os quais há uma relação por parte de Israel.

### 1.3 Israel e os povos

A relação do Israel bíblico com outros povos caracteriza-se por certa ambivalência. Especialmente com povos vizinhos há relações de parentesco, mas, ao mesmo tempo, tendências claras ao distanciamento.

A relação para com moabitas e amonitas é ambivalente. Moabe e Amom têm grau de parentesco com Israel via Ló, sobrinho de Abraão. Mas o simples fato de sua descendência incestuosa evidencia claramente a tendência ao distanciamento em relação a eles (Gn 19.30ss). O vidente Balaão, que é obrigado pelo rei moabita Balaque a amaldiçoar Israel a fim de torná-lo inofensivo, não consegue executar a ordem segundo a vontade de Balaque, mas é obrigado a abençoar Israel (Nm 22-24). Contra os Amonitas já lutam Saul (1Sm 11) e Davi (2Sm 12.26ss).

Nos ditos proféticos contra os povos estranhos, moabitas e amonitas sempre são tratados negativamente (Is 15s; Jr 48s; Am 1.13-2.3). Em Dt 23.2ss eles são considerados entre aqueles povos que não devem ter acesso à comunidade de Javé até a décima geração, ou seja, nunca. Diferentemente dos egípcios e edomitas que “só” precisam esperar três gerações: Edom, por ser “irmão”; Egito, por Israel ter vivido lá como estrangeiro. A fundamentação para a exclusão de moabitas e

<sup>7</sup> Cf. ZEHNDER, 2011, p. 7.

<sup>8</sup> ACHARD, R. Martin. Art. זר *zar*. In: **THAT**. v. I, p. 521.

<sup>9</sup> Cf. ACHARD, [s.d.], p. 522.

amonitas da comunidade cultural de Israel é o fato de terem sido inimigos de Israel durante a peregrinação pelo deserto (Dt 23.5). No entanto, o Antigo Testamento não desconhece que Davi, durante a fuga de Saul, abrigou seus pais em segurança entre os moabitas (1Sm 22.1-5). E Rute é o exemplo positivo de uma moabita, como haveremos de ver a seguir.

Sem dúvida, Esaú-Edom é irmão gêmeo de Jacó-Israel (Gn 25.19ss). Porém ele é o caçador rude, inculto (Gn 25.27), que se deixa enganar por seu irmão esperto Jacó pelo direito à primogenitura (Gn 25.29ss) e à bênção paterna (Gn 27). Nos profetas só há palavras de condenação para com Edom (Is 34; 63; Jr 49.7ss; Ez 25.12-14; 35; Am 1.11s; Ob).

Durante a peregrinação pelo deserto são os amalequitas<sup>10</sup> que impedem a passagem. Por isso sua lembrança é para ser apagada (Êx 17.8ss; Dt 25.17-19). Saul é incumbido dessa tarefa (1Sm 15). Porém isso acaba sendo o seu fracasso definitivo por não ter eliminado completamente a Amaleque. Os filisteus, na região costeira, são considerados inimigos de Israel, conforme evidenciam os confrontos no início do reinado (1Sm 4ss; 13s; 17; 29; 31; 2Sm 21) e os ditos proféticos contra esse povo (Is 14.28ss; Jr 47; Ez 25.15-17). Não obstante, também há a menção de que algumas figuras bíblicas buscam refúgio lá em períodos de fome ou por outros motivos (Gn 20; 26; 1Sm 21.11ss; 2Rs 8).

Inimigos mortais são os cananeus<sup>11</sup>, que procuram impedir a tomada da Terra Prometida (cf. Jz 1).<sup>12</sup> Sem dúvida, Abraão pôde comprar de um habitante da terra a sepultura de Macpela (Gn 23), mas já no episódio de Diná (Gn 34) são perceptíveis as tensões que chegam a conflitos de guerra. Os moradores da terra devem ser banidos (Dt 20.16-18).

Os egípcios são, por um lado, o povo que escravizou e causou opressão aos israelitas (Êx 1); por outro lado, eles fazem parte daqueles que, na terceira geração, podem ser admitidos na comunidade cultural de Israel, porque Israel se achava na terra deles como *ger* (Dt 23.8). Nos textos proféticos (Is 19s; Jr 46; Ez 29ss), os egípcios geralmente aparecem em conexão com palavras de juízo, mesmo que, segundo Is 19.19ss, seja anunciado para os egípcios e os assírios, juntamente com Israel, um futuro no temor do Senhor.<sup>13</sup>

Também os estados arameus fazem parte dos inimigos mortais do povo de Deus, conforme se evidencia nos confrontos no período do reinado (1Rs 11.23ss;

<sup>10</sup> Segundo Gn 36.12, 16, Amaleque é parente de Edom.

<sup>11</sup> Segundo HEMPEL, Johannes, no artigo “Kanaaniter” (In: REICKE, Bo e ROST, Leonhard (Eds.). **Biblich-historisches Handwörterbuch**. Göttingen, 1964. v. II, p. 926-930, o termo cananeu designa no AT a população pré-israelita da região montanhosa a oeste do Jordão, sem distinção e separação precisas de outros povos (Dt 7.1; 20.17; Gn 15.19-22, entre outros).

<sup>12</sup> Já por ocasião da chegada de Abraão à Terra Prometida consta: “Nesse tempo os cananeus habitavam essa terra” (Gn 12.6).

<sup>13</sup> Quanto à discussão dessa passagem pró-egípcios e assírios em Is 19, cf. WILDBERGER, Hans. **Jesaja**. 2. Teilband: Jesaja 13-27. Neukirchen, 1978. (BK:AT X/2). p. 727ss.

20; 22; 2Rs 6.8ss; 13.14ss; cf. Jr 49.23ss; Am 1.3ss). Tiro e Sidom são consideradas, pelos profetas, as cidades mais arrogantes, cuja queda Deus provocará (Is 23; Ez 26ss). No entanto, Salomão parece manter relações comerciais com Hirão de Tiro, já que o cedro para a construção do templo é trazido de lá para Jerusalém (1Rs 5.15ss).

Provavelmente os maiores inimigos de Israel são os assírios, que provocaram a destruição do Reino do Norte em 722 a.C. (2Rs 17), e os babilônios, que cercaram Jerusalém em 597 e, depois, novamente em 587 a.C., forçando a sua capitulação (2Rs 25; Ez 21.6ss). Por isso não é de estranhar que, nos ditos proféticos em relação aos povos estranhos, sejam reservadas para eles principalmente palavras de juízo (Is 10; 14.24ss contra a Assíria; 13s contra Babel; Jr 50s contra Babel; Naum contra Nínive).

Independente da ameaça militar, Israel considera especialmente as mulheres estranhas como ameaça religiosa. Segundo a cronologia bíblica, isso já se dá durante a peregrinação pelo deserto. Em Nm 25.11ss é relatado que os israelitas se deixaram seduzir por mulheres moabitas para adorar Baal-Peor. As mulheres estrangeiras de Salomão não são bem-vistas (1Rs 11). E Jezabel, esposa de Acabe, é a que leva a adoração de outros deuses ao extremo (1Rs 18s; 21). No período pós-exílico, Esdras e Neemias exigem dos israelitas para não mais contraírem matrimônios mistos (Ne 13); mais ainda, a romper matrimônios mistos existentes (Ed 9). Esse aspecto da teologia e ética pós-exílica se explica a partir do fato de que, após a catástrofe de 587 a.C., o exílio e o retorno para a pátria, Israel está preocupado em manter ou recuperar sua identidade própria.<sup>14</sup> O povo escolhido está interessado em se distanciar dos demais povos. Porém esse aspecto da teologia pós-exílica é apenas um lado da medalha; o outro lado será exposto a seguir em dois exemplos concretos.

## 2. Uma estrangeira em Israel e um hebreu no exterior

No período pós-exílico, além dessa política de distanciamento por parte de Israel, é perceptível igualmente uma tendência de abertura em relação a outros povos.

Antes de abordarmos esses dois exemplos concretos – Rute e Jonas, vamos analisar rapidamente os argumentos a favor do surgimento pós-exílico desses dois livros.

Quanto ao livro de Rute, as sugestões de datação vão desde o período dos Juízes e o início do reinado<sup>15</sup> até a época pós-exílica, sendo que para essa datação

---

<sup>14</sup> Cf. BLUM, Erhard. **Das Buch Jona**. (Große Werke der Literatur, Band II, Eine Ringvorlesung an der Universität Augsburg 1990/1991). p. 9-21, esp. p. 15.

<sup>15</sup> Cf. RUDOLPH, Wilhelm. **Das Buch Ruth – Das Hohe Lied – Die Klagelieder**. Gütersloh, 1962; Berlin, 1970. (KAT). esp. p. 26ss. Cf. também SCHARBERT, Josef. *Rut*. Würzburg, 1994. (Die Neue Echter Bibel AT). p. 6s, que propõe como data de surgimento o período entre Ezequias e Josias, ou seja, 700-620 a.C. Segundo HERTZBERG, Hans Wilhelm. **Die Bücher Josua, Richter, Ruth**. Göttingen, 1973. (ATD 9). p. 259, o livro deve ter surgido na metade do período do reinado.

posterior há argumentos mais convincentes.<sup>16</sup> Na narrativa, coloca-se grande ênfase na solidariedade familiar, o que é compreensível para um período posterior à derrocada de estruturas estatais. O livro narra a história de duas mulheres que dependem totalmente de si próprias. Pressupõe, pois, certa emancipação da mulher, fato esse que também é comprovado por fontes extrabíblicas para o período pós-exílico.<sup>17</sup> Usando leis bíblicas bem conhecidas (resgate, levirato), se trabalha criativamente, o que indica claramente a adequação intencional desses temas.

O livro contém indicações a textos bíblicos.<sup>18</sup> Por exemplo, as narrativas sobre períodos de fome (Gn 12; 26; 2Rs 8). Formulações semelhantes, bem como o tema graça estabelecem uma relação entre o livro de Rute e a narrativa sobre a viagem do servo de Abraão para procurar uma noiva para seu filho em Gn 24. No final do livro (Rt 4.12), há referência expressa ao episódio de Judá e Tamar (Gn 38). E o destino de Noemi apresenta certa semelhança com o de Jó.

O livro também contém um posicionamento claro em relação à questão dos matrimônios mistos colocada por Esdras (Ed 9) e Neemias (Ne 13), bem como em relação à determinação contra os moabitas em Dt 23.<sup>19</sup> Todos esses argumentos falam a favor da datação do livro de Rute no período pós-exílico.<sup>20</sup>

Em relação ao livro de Jonas a situação é semelhante. O fato de que o livro de Jonas é atribuído ao profeta Jonas, filho de Amitai, mencionado em 2Rs 14.25, evidencia que se pressupõe que a obra historiográfica deuteronomística já é conhecida. Também o fato de que o Jonas de 2Rs surge como último profeta verdadeiro no Reino do Norte, antes da destruição pelos assírios, se torna relevante para a interpretação do livro de Jonas.<sup>21</sup> Além disso, o livro pressupõe o conhecimento de outros textos bíblicos, por exemplo o livro de Joel (em especial 2.12-14; cf. Jr 18.7-10), onde se fala do arrependimento de Deus diante da conversão. Como sinal dessa conversão é mencionado o jejum, tanto ali quanto no livro de Jonas.

O livro de Jonas pode ser visto como um relato paralelo às avessas em relação a Jr 36. Ali se trata de um rolo repleto de palavras de Deus, as quais Jeremias dita a seu secretário Baruque e que este é para ler em público por ocasião de um dia de

---

<sup>16</sup> Cf. ZENGER, Erich. **Das Buch Ruth**. Zürich, 1986. (ZBK:AT 8). p. 26, 28.

<sup>17</sup> Cf. FISCHER, 2005, p. 90.

<sup>18</sup> Cf. Quanto a isso, ZAKOBITCH, Yair. **Das Buch Rut**. Ein jüdischer Kommentar. Mit einem Geleitwort von Erich Zenger. Stuttgart, 1999. (SBS 177). p. 49-59.

<sup>19</sup> Cf. EBACH, Jürgen. Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur. In: EBACH, Jürgen; FABER, Richard (Eds.). **Bibel und Literatur**. München, 1995. p. 277-304, em especial p. 294. Veja também KÖHLMÖOS, Melanie. **Ruth**. Göttingen, 2010. (ATD 9,3). p. 14s; HAUSMANN, Jutta. **Rut**. Miteinander auf dem Weg. Leipzig, 2006. (BG 11). p. 101s.

<sup>20</sup> ZENGER, 2011, p. 27s.; FISCHER, 2005, p. 91, fixam a data não antes do séc. 5 a.C. KÖHLMÖOS, 2010, p. XVI, supõe que o mesmo tenha surgido no séc. 5 ou 4 a.C., sendo que Rt 1.1 e 4.18-22 devem ser datadas no séc. 2 a.C.

<sup>21</sup> Cf. GESE, Hartmut. Jona ben Amittai und das Jonabuch. In: **Theologische Beiträge**. 1985. v. 16, p. 256-272. SIMON, Uriel. **Jona**. Ein jüdischer Kommentar. Mit einem Geleitwort von Erich Zenger. 1994. (SBS 157). p. 59s.

jejum. O rei, no entanto, ao ouvir essas palavras, não se converte; pelo contrário, ele ordena que o rolo seja queimado, parte por parte, e que Jeremias e Baruque sejam presos. No livro de Jonas não se trata de um rolo com palavras de juízo, mas apenas de um dito do profeta, que põe toda a Nínive em alvoroço. O próprio rei ordena um jejum, e um grande movimento de jejum leva à conversão de todas as pessoas, inclusive do gado. Esse contraste dificilmente é mero acaso.<sup>22</sup> U. Simon vê um paralelo entre Jonas e Moisés (Êx 32s).<sup>23</sup> Sem levar em consideração as relações com outros textos bíblicos, também algumas expressões aramaicas<sup>24</sup>, bem como a caracterização de Nínive<sup>25</sup> como uma cidade-estado a exemplo de modelos persas leva a crer que o livro de Jonas surgiu no período pós-exílico.<sup>26</sup>

Expostos os principais argumentos a favor do surgimento dos dois livros no período pós-exílico, vejamos a seguir alguns aspectos da teologia dos mesmos.

## 2.1 Rute – uma mulher moabita passa a fazer parte do povo de Deus

A narrativa do livro de Rute é compacta e clara. Por causa da fome, Elimeleque, junto com sua mulher Noemi e seus dois filhos Malom e Quiliom têm que sair de Belém, justamente a cidade que, no original, significa “casa de pão”. No entanto, como seria de se esperar a partir de outros relatos bíblicos sobre crises de fome, a família não segue para o Egito ou para a terra dos filisteus, mas vai para a terra de Moabe (1.1s). Considerando os relatos bíblicos sobre os inícios de Israel, em que Moabe aparece como palco de todos os acontecimentos relatados entre Nm 22 e Dt 34, M. Köhlmoss defende a opinião de que Moabe é decididamente o melhor ponto de partida para o livro de Rute. Pois Moabe é a parada antes do ingresso na Terra Prometida. Ali Israel é abençoado por Balaão (Nm 22-24); ali as mulheres moabitas seduzem Israel para adorar Baal-Peor (Nm 25.1-5), ali Deus firma uma aliança com seu povo (Dt 28). M. Köhlmoss diz: “Tanto a realidade estranha quanto a relação de Israel com Javé se originam aqui”<sup>27</sup>.

Elimeleque e sua família permanecem em Moabe dez longos anos como *gerim* – cidadãos sob proteção. Elimeleque vem a falecer (1.3). Os dois filhos casam com mulheres moabitas – Orfa e Rute (1.4). Com isso eles infringem todas

---

<sup>22</sup> SIMON, 1994, p. 63, admite influência literária entre Jr 36 e o livro de Jonas, no entanto, não considera Jonas “uma declarada antítese específica” a Jr 36.

<sup>23</sup> Cf. SIMON, 1994, p. 61. Cf. também BLUM, 1990/1991, p. 14.

<sup>24</sup> Cf. SIMON, 1994, p. 64-66; WOLFF, Hans Walter. **Dodekapropheten 3. Obadja, Jona**. 2. ed. 1991. (BK:AT XIV/3). p. 54.

<sup>25</sup> Cf. WOLFF, 1991, p. 55.

<sup>26</sup> GESE, 1995, p. 257s, inclusive a nota 5, supõe que o livro tenha surgido na primeira metade do séc. 4 a.C. GOLKA, Friedemann W. **Jona**. Stuttgart, 1991. p. 44-46, fixa a data no ano 400 a.C. WOLFF, 1991, p. 56, considera como período de surgimento não antes dos últimos 30 anos do séc. 4 a.C. JEREMIAS, Jörg. **Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha**. 2007. (ATD 24,3). p. 80, fixa a data do surgimento do livro no período dos ptolomeus.

<sup>27</sup> KÖHLMOSS, 2010, p. 4.



as normas que o Antigo Testamento contém quanto à relação com outros povos em geral, com os moabitas em especial (veja em especial Dt 23.4). Esse aspecto é importante para a compreensão da narrativa. Também os filhos vêm a falecer (1.5). Entrementes a situação de Belém se alterou, pois “o Senhor se lembrara do seu povo, dando-lhe pão” (1.6). Noemi decide voltar para a sua terra. Para ela não há mais razão alguma para permanecer em Moabe. Ela tenta, inicialmente sem sucesso, mandar suas noras enviuvadas de volta para suas famílias moabitas. Orfa se deixa convencer e se despede de Noemi. Rute, porém, permanece irredutível em sua decisão de não abandonar sua sogra (1.8-15). “Aonde quer que fores, irei eu e, onde quer que pousares, ali pousarei eu. O teu povo é o meu povo, o teu Deus é o meu Deus. Onde quer que morreres, morrerei eu e aí serei sepultada. Faça-me o Senhor o que bem lhe aprouver, se outra cousa que não seja a morte me separar de ti” (1.16s). A moabita Rute expressa algo cujas consequências ela nem pode imaginar. Sem levar em consideração que a sua fidelidade para com sua sogra é a menor de todas. Com suas palavras ela expressa sua adesão a um povo que não quer ter relação alguma com os cidadãos de seu próprio povo e confessa a sua fé num Deus que ela não conhece. Se levamos em consideração o que vimos acima, de que Moabe é o lugar em que Deus firmou uma aliança com seu povo (Dt 28), pode-se concluir que Rute, ao fazer essa confissão de fé, que muito provavelmente ainda ocorre em Moabe, antes de transpor a divisa com Israel, se coloca a si mesma nessa aliança. No fundo ela expressa a sua confissão nessa aliança e requer sua validade também para si. No entanto, essa confissão não significa a sua integração automática na comunidade israelita; pelo contrário, isso precisa ser admitido e confirmado gradativamente por novos círculos cada vez maiores. É o que mostra a continuidade da narrativa.

Quando Noemi e Rute chegam a Belém, inicialmente Rute nem é notada (1.19). Toda a atenção dos moradores da cidade se volta para Noemi, que a si mesma se denomina de Mara – a amargurada, “porque grande amargura me tem dado o Todo-poderoso” (1.20). Ele a fez sair ditosa e a voltar pobre (1.21). Não transparece que Noemi considere sua nora como alguém que pudesse preencher esse vazio. Porém Rute não dá o braço a torcer. Ela quer se preocupar em Belém com a manutenção e a sobrevivência (2.2). Sua intenção corresponde ao direito em Israel, uma vez que viúvas têm o direito à rebusca. Por coincidência, Rute acaba indo ao campo de Boaz (2.3), parente do falecido Elimeleque (2.20). Boaz tem uma postura amistosa e prestativa para com Rute. Ele lhe assegura que ela não será importunada durante a colheita das sobras (2.8s). Rute, por sua vez, que se autodenomina como *nakrijah* – estrangeira (2.10), demonstra através dessa atitude de humildade o quanto ela valoriza essa oferta. Boaz, no entanto, deixa-lhe bem claro que o que importa não é a sua atitude magnânima em relação a uma pobre estrangeira, mas a recompensa de Rute por sua postura e disposição ao risco. Ela deixou sua família e seu povo para se integrar a um povo desconhecido a ela e para buscar refúgio junto a um Deus desconhecido (2.11s). Rute tenta recusar. Ela nem

é mesmo como uma das servas de Boaz (2.13). Nesse diálogo com Boaz, Rute sai pela primeira vez de sua situação anônima. Enquanto as mulheres de Belém, por ocasião da chegada de Rute à cidade, não lhe dão nenhuma atenção (1.19), é Boaz quem valoriza a sua fidelidade e disposição ao sacrifício. Aos seus olhos, ela não é mais uma *nakrijah* – estrangeira, a qual, segundo as determinações bíblicas, não poderia ter relação alguma com o povo de Deus. *Nakrim* são, como vimos acima, aquela categoria de estrangeiros com a qual não se busca integração alguma. Se Boaz, no entanto, considera Rute digna de receber a recompensa do Deus de Israel por sua atitude, ele aponta com isso para um marco que transcende a sua situação de estrangeira. Rute se porta não como uma *nakrijah*, e Boaz não a trata como *nakrijah*. Justamente por causa de sua interpretação magnânima do mandamento da rebusca (2.15s) se evidencia que, aos seus olhos, Rute já representa muito mais do que um *ger* – cidadão sob proteção especial<sup>28</sup>, a quem cabe esse direito. Boaz dá ordens a seus servos para tirar algumas espigas dos molhos já prontos e deixá-las no chão para Rute. Isso vai muito além do que prevê o mandamento da rebusca, segundo o qual aquilo que por acaso fica deitado no chão durante a colheita cabe aos estrangeiros e aos pobres (Lv 19.9s; conforme Dt 24.19, cabe às viúvas e aos órfãos). A maneira de como Boaz se porta diante de Rute marca o primeiro passo em direção à sua integração.

Noemi procura encaminhar o próximo passo. Rute é para ir à noite até a eira e deitar-se com Boaz. Ele já iria assumir o restante (3.1ss). Rute segue as recomendações de sua sogra, mesmo que não seja exatamente assim como fora programado. Quando Boaz acorda assustado durante a noite, Rute lhe propõe um sutil pedido de casamento: “Estende a tua capa sobre a tua serva, porque tu és o resgatador” (3.9). Com isso Rute combina dois mandamentos bíblicos: o mandamento do resgate, que garante a primazia para um parente na compra da terra (Lv 25.4ss), e o mandamento do levirato, segundo o qual uma viúva sem filhos deve casar com seu cunhado, a fim de possibilitar descendência para seu marido falecido (Dt 25.5-10).<sup>29</sup> Boaz parece ter esperado por essa proposta. Ele a declara bendita do Senhor (3.10) e lhe promete fazer tudo o que ela lhe pedir. Ele fundamenta sua promessa com o fato de que toda a cidade de Belém sabe que Rute é uma mulher virtuosa (3.11).

---

<sup>28</sup> *Ger* no feminino não aparece no AT.

<sup>29</sup> Segundo GOULDER, Michael D. Ruth: A Homily on Deuteronomy 22-25. In: McKAY, Heather A.; CLINES, David J. A. (Eds.). **Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages**. Essays in Honour of R. Norman Whybray on his Seventieth Birthday. Sheffield. (JSOT.S 162). p. 307-319, a combinação de mandamentos no livro de Rute objetiva uma mudança e interpretação conscientes das prescrições de Dt 22-25, já que as leis, que são citadas em parte literalmente, nem sempre são adequadas à situação. FISCHER, Irmtraud. The Book of Ruth: A Feminist Commentary to the Torah. In: BRENNER, Athalya (Ed.). **Ruth and Esther**. Sheffield, 1999. (The Feminist Companion to the Bible, Second Series, 3). p. 24-49, afirma: “Here, Ruth’s author lets her protagonist become an exegete: Ruth is creating a new halakha from the two legal institutions that guarantee the solidarity of kinship. In combining the levirate marriage and the duty of redemption, she presents an interpretation of the Torah, a halakha that is adequate for her and for Naomi’s situation” (p. 40).

Mais um passo para a integração da estrangeira foi dado. Boaz não é mais o único que aprova a postura decidida de Rute. Todo o povo da cidade defende a mesma opinião. Rute é uma figura aceita por todos.

Também em sua relação com o Deus de Israel pode-se observar um progresso. No início, Rute fizera uma confissão nesse Deus praticamente sem conhecimento. Depois, Boaz lhe garantira a recompensa de Deus para suas ações. Agora, ele lhe deseja a bênção de Deus. Recompensa é uma questão única, vinculada ao princípio ação-efeito: conforme a ação se recebe a recompensa correspondente. Porém a bênção ultrapassa essa recompensa única.

Antes que se dê o *happy end* da história, faz-se necessário solucionar a complicação do resgatador, que permanece anônimo. Esse homem, que está num grau de parentesco mais próximo com o marido falecido de Noemi do que Boaz, é envolvido na busca de uma solução. Na negociação perante o tribunal, Boaz se porta de maneira esperta. Ele apresenta inicialmente ao resgatador o problema da aquisição da terra. Somente quando esse concorda com a aquisição, Boaz lhe informa que isso também implica o casamento com Rute (4.3ss). Com isso Boaz assume a combinação de leis que Rute lhe propusera na eira. Portanto ele age exatamente assim como ela lhe dissera. Isso é outro detalhe importante da narrativa: a palavra da moabita Rute tem peso; ela é levada a sério. O resgatador desiste do negócio (4.6). Assim Boaz pede ao tribunal que confirme a aquisição da terra e da mulher (4.8s). O povo e os anciãos confirmam o negócio, acrescentando uma palavra de bênção para Rute: Que Javé coloque Rute em pé de igualdade com as mães da casa de Israel Raquel e Lia (4.11). Isso vai muito além do que uma estrangeira, ainda mais uma moabita, poderia esperar da parte de Israel. Ser posta no mesmo nível com as matriarcas de Israel é mais do que integração, é a mais alta condecoração que se pode receber. No entanto, com isso Rute não se tornou simplesmente uma israelita. Isso a narrativa deixa bem claro. Justamente antes da palavra de bênção dos anciãos, Boaz comunica que ele conquistara a *moabita* Rute como sua esposa (4.10). Quanto à sua procedência nada se altera; o que muda é a postura das demais pessoas em relação a ela. E o próprio Deus expressa o seu reconhecimento, concedendo-lhe a gravidez (4.13). E o fato de Rute aparecer, na genealogia no final da narrativa, como a bisavó de Davi representa o auge desse reconhecimento. Rute, a moabita, a integrante de um povo que não pode ser aceito na comunidade cultural de Israel nem na décima geração (Dt 23), abandonou a sua terra natal e encontrou em Israel uma nova pátria.

O livro de Rute trata de diversos assuntos. Por exemplo, de que nunca se deve desistir. Inicialmente, não se dá atenção alguma a Rute. No entanto, ela permanece firme em sua decisão e não desiste. E a falta de atenção, no final, se transforma em respeito e consideração. O livro também mostra como preconceitos podem ser transformados. As experiências negativas de Israel, que se fixaram na legislação antimoabita de Dt 23, não têm vez aqui. A simpatia de Rute e a bondade – *chesed* com que ela trata as pessoas que encontra supera aquela experiência. O livro tam-

bém narra o destino de duas mulheres, testemunha uma forma original de lidar com normas bíblicas, transforma uma moabita em bisavó de Davi. Todos esses aspectos fazem com que o livro de Rute seja um contraponto para com os anseios (não só) pós-exílicos de Israel de se distanciar de outros povos e de não se misturar com eles. No exemplo de uma mulher moabita, o livro evidencia que nem todos os não israelitas devem ser rejeitados por causa de sua descendência.<sup>30</sup> O livro de Rute defende “a acolhida na comunidade contra critérios étnicos e a favor de critérios éticos”<sup>31</sup>. Finalmente, o livro descreve que aquela pessoa que busca refúgio sob as asas do Deus de Israel encontra esse refúgio.

## 2.2 Jonas – um hebreu em Nínive

O tema da abertura para com estrangeiros é desenvolvido sob uma perspectiva totalmente diferente no livro de Jonas. Aí é um hebreu que vai sozinho para o exterior. E não o faz por vontade própria. Deus o envia para Nínive com um anúncio de juízo, porque a maldade – *raach* da cidade chegou até Deus (1.2). O livro inicia com Deus falando diretamente com Jonas, filho de Amitai, sem qualquer introdução sobre Jonas, nem mesmo o título de “profeta”. Isso se explica provavelmente a partir do fato de que este Jonas seja o conhecido profeta de 2Rs 14.25. Como o Jonas do livro de Reis é um profeta que anuncia salvação, deveria ser lógico para ele transmitir esse anúncio de juízo para a cidade de Nínive, inimiga profunda de Israel (os assírios provocaram a derrocada do Reino do Norte, os babilônios, que os sucederam, deram fim a Judá).<sup>32</sup>

Mas Jonas foge de Javé num navio na direção oposta (1.3). Interessante que essa fuga é descrita como uma longa descida. Inicialmente ele desce – *wajjered* em direção a Jope e, depois, para o navio (1.3). Quando irrompe o temporal desencadeado por Deus e o navio está ameaçado de ir a pique, Jonas desce para o porão do navio (1.5). Enquanto os marinheiros invocam os seus deuses e lançam a carga ao mar, Jonas cai em sono profundo – *wajjeradam*, que, num jogo de palavras, retoma o descer – *jarad*, levando-o ao extremo. Jonas não só foge sob o ponto de vista geográfico para o outro lado do mundo, mas ele também se movimenta na vertical do “Deus do céu”, a quem ele confessa posteriormente (v. 9), para a profundidade. Dormindo ele também evidencia a sua clara fuga de Deus e de sua incumbência. Ele não quer saber de nada disso. Ele quer ter o seu sossego. Não lhe interessa o que acontece ao seu redor. O dorminhoco Jonas é acordado pelo comandante e desafiado a agir. Poderia ser justamente o seu Deus que seria capaz de reverter a iminente desgraça (1.6). Finalmente é o próprio Jonas o causador de todos os problemas, como os marinheiros constataam ao lançar a sorte (1.7). Ele é

---

<sup>30</sup> Cf. HAUSMANN, 2006, p. 109s.

<sup>31</sup> FISCHER, 1999, p. 65.

<sup>32</sup> Cf. GESE, 1995, p. 259s.

o culpado. Os marinheiros o interrogam: “Declara-nos, agora, por causa de quem nos sobreveio este mal? Que ocupação é a tua? Onde vens? Qual a tua terra? E de que povo és?” (1.8). A resposta de Jonas é uma confissão: “Sou hebreu e temo ao Senhor, o Deus do céu, que fez o mar e a terra” (1.9). Jonas confessa seu Deus; sabe, também, que a tempestade irrompeu por causa de sua fuga diante desse Deus, e ele também conhece a solução para o problema (1.12). Porém parece que os marinheiros não israelitas temem ao Deus do hebreu mais do que ele mesmo. Depois de afastarem, diante desse Deus, toda a culpa de si mesmos, eles lançam Jonas, a pedido dele mesmo, ao mar. E imediatamente a tempestade se põe (1.14s). Os marinheiros reconhecem que a salvação do perigo se deve ao Deus de Jonas. Por isso se constata: “Temeram, pois, estes homens em extremo ao Senhor; e ofereceram sacrifícios ao Senhor e fizeram votos” (1.16). Jonas, que fora incumbido por Deus para pregar contra a maldade – *raach* de Nínive, com sua fuga causou mal – *raach* aos marinheiros. Mas justamente com isso acabou gerando neles a conversão ao Deus de quem fugira.

Jonas, que na cena da tormenta no mar se mostrara como uma pessoa cabeçuda e intransigente, na oração no capítulo 2 aparece totalmente diferente. Esse é um dos motivos por que esse salmo, que Jonas recita na barriga do peixe enviado por Deus para salvá-lo, muitas vezes é considerado como secundário dentro do contexto.<sup>33</sup> No entanto, o salmo está muito bem integrado na narrativa. Retomando a descrição de sua descida no capítulo 1, Jonas continua neste mesmo rumo: ele grita das profundezas do *scheol* – abismo (2.2b); jaz jogado no coração dos mares (v. 3); as águas o cercaram até a alma (v. 5); desceu até os fundamentos dos montes e os ferrolhos da terra se fecharam sobre ele (v. 6). A sua distância para com Deus é descrita em imagens superdimensionadas.<sup>34</sup> Por outro lado, a oração também deixa transparecer que a distância de Deus que Jonas experimenta não significa o rompimento de sua relação com esse Deus. Ele descreve Deus como aquele que ouviu a sua voz (v. 2), que o fez subir da sepultura (v. 6b). Ele anseia ver o santo templo (v. 4), dirige a sua oração a Deus no seu santo templo (v. 7), oferece o seu agradecimento como sacrifício e promete cumprir as suas promessas (v. 9). Portanto, Jonas é um israelita exemplar. Ele o foi, como se evidenciara claramente em sua confissão em 1.9, e continua sendo, como se comprova nessa oração. O salmo que Jonas ora não indica que ele tenha se convertido, mas confirma seu ser israelita e sua relação com Deus implícita nesse ser israelita.

Mesmo depois de ser expelido pelo peixe na terra (2.10), não fica mais fácil para Jonas ir para Nínive. Isso se mostra pelo simples fato de que ele anda apenas um dia pela cidade, que, de tão grande que é, requer três dias para percorrê-la (3.3). Em linguagem figurada – ele nem chega até o centro da cidade. Também sua men-

<sup>33</sup> Cf. como exemplo dessa posição WOLFF, 1991, p. 56s. Em contraposição, como exemplo, GOLKA, 1991, p. 63ss; GESE, 1995, p. 270s.

<sup>34</sup> Cf. GOLKA, 1991, p. 66.

sagem é a mais resumida possível: “Ainda quarenta dias, e Nínive será subvertida” (3.4). No entanto, essa frase basta para pôr Nínive em movimento. Todos – desde o rei até os empregados, inclusive o gado – se vestem em panos de saco, passam a jejuar e clamam a Deus para que ele desista da catástrofe anunciada (3.5-9). Os ninivitas compreenderam na mensagem de Jonas que eles ainda têm quarenta dias para se converter de sua maldade – *raach*. Eles aproveitam a chance, e Deus reconhece isso, desistindo de seu plano de destruição da cidade. Porque os ninivitas se converteram de sua maldade – *raach*, Deus também desistirá da maldade – *raach* que ele intentava causar-lhes. Acontece justamente aquilo que já transparecia na mensagem um tanto ambivalente de Jonas. “Ainda quarenta dias, e Nínive será subvertida”, foi o que Jonas anunciara e que ele interpretara no sentido de que Nínive seria destruída. Mas a subversão destruidora se transformou em conversão das pessoas.<sup>35</sup> Eles creem na mensagem de Jonas e reconhecem o Deus em cujo nome fora anunciada a mensagem como juiz ameaçador e simultaneamente como salvador potencial.

Jonas está pouco entusiasmado com isso. Ele fica extremamente desgostoso – *raach gedolah* (4.1). Ele prefere morrer (4.3) a ter que assistir como se comprova o que ele sempre já sabia e do que ele está convencido: que o seu Deus é “clemente, misericordioso, tardio em irar-se e grande em benignidade” (cf. Êx 34.6) e que também pode arrepende-se de suas decisões (4.2). Quem sabe isso explica por que Jonas tentou fugir da incumbência dada por Deus. Ele, que anunciara salvação para Israel (2Rs 14.25ss), em princípio, não deveria ter dificuldades com o anúncio de uma mensagem de juízo contra inimigos de Israel. Mas o seu dilema é justamente este: ele sabe que uma das características fundamentais de Deus é a sua misericórdia. Portanto ela também pode ter validade em relação à inimiga Nínive.<sup>36</sup> E justamente isso é o que o incomoda tanto.

Certamente pode-se supor que a ira de Jonas está relacionada com o fato de que ele, segundo a lei deuteronomista acerca dos profetas (Dt 18.17ss), é um falso profeta. Pois o juízo anunciado para Nínive não se cumpre. Seu problema seria, pois, uma questão de autoafirmação.<sup>37</sup> Mas também poderia ser justamente o contrário: Jonas teme que Deus possa parecer como enganador por não cumprir com o juízo anunciado. A partir dessa perspectiva, E. Blum também não vê outro

---

<sup>35</sup> Segundo GESE, 1995, p. 263s, a mudança que ocorre entre os ninivitas não é uma conversão como a que se dera entre os marinheiros. Isso ele deduz do fato de que, neste capítulo, não aparece o nome de Javé, mas apenas *elohim* e *haelohim*. „Ein Assur, das zum JHWH-Glauben gefunden hätte, paßt weder in das Bild der Geschichte noch in das Jonabuch“ (p. 264). Cf. LUX, Rüdiger. **Jona**. Prophet zwischen „Verweigerung“ und „Gehorsam“. Eine erzählanalytische Studie. Göttingen, 1994. (FRLANT 162). p. 201s.

<sup>36</sup> Cf. GESE, 1995, p. 260.

<sup>37</sup> Cf. WOLFF, 1991, p. 149.

motivo para a fuga revoltosa de Jonas a não ser o de “resguardar o Deus justo diante de sua própria misericórdia”<sup>38</sup>.

Contrariado e censurado com a pergunta retórica de Deus: “É razoável essa tua ira?” (4.4), Jonas se recolhe fora da cidade para ver o que iria acontecer (4.5). Deus faz crescer uma planta com grandes folhas que proporciona sombra para Jonas (4.6). Depois Deus envia um verme, que destrói as raízes da planta, de maneira que a mesma resseca (4.7). Quando Jonas passa a sentir o forte calor do dia, ele fica irado e deseja morrer (4.8,9). A narrativa termina com a pergunta retórica de Deus: “Tens compaixão da planta que te não custou trabalho, a qual tu não fizeste crescer, que numa noite nasceu e numa noite pereceu; e não hei de eu ter compaixão da grande cidade de Nínive, em que há mais de cento e vinte mil pessoas, que não sabem discernir entre a mão direita e a mão esquerda, e também muitos animais” (4.10s).

Segundo U. Simon, essa pergunta revela a dupla face da graça divina: “Perdão dos pecados para aqueles que se arrependem e compaixão para com pessoas e animais, que são criaturas vivas”<sup>39</sup>. Deus evidencia aqui que sua justiça e sua misericórdia não se excluem mutuamente.<sup>40</sup> Mas este justamente é o grande problema de Jonas: ele não entende o entrelaçamento entre direito e misericórdia no agir de Deus, considerando que Nínive deve ser vista como incorporação do inimigo número um de Israel e que profecia contra os povos estrangeiros, na visão bíblica, sempre implica consequências para Israel.<sup>41</sup> Diante desse pano de fundo, o duplamente expresso desejo de morte de Jonas é compreensível. Porém o Deus Criador demonstra para Jonas, de múltiplas formas, que ele tem interesse em suas criaturas, independente da observância da lógica entre ato e efeito na relação conversão-não cumprimento do juízo.<sup>42</sup> E Deus mostra a Jonas como ele próprio está inserido nesse seu agir justo e misericordioso.<sup>43</sup>

Assim como no livro de Rute, também no livro de Jonas pode-se observar a análise de diversos temas. Fala-se de Deus, o Criador, que, na narrativa, põe toda a sua criação em movimento – tempestade, peixe, planta, verme, vento –, a fim de trazer seu mensageiro à razão. E. Blum considera o livro de Jonas um “jogo didático sobre Deus”<sup>44</sup>. Trata-se, quem sabe, de que nós não podemos nos esconder diante de Deus ou que Deus também pode se valer de coisas aparentemente inúteis. Segundo F. W. Golka, o livro de Jonas poderia ser visto como uma tentativa de “levar o judaísmo

---

<sup>38</sup> BLUM, 1990/1991, p. 16.

<sup>39</sup> SIMON, 1994, p. 141. Cf. também JEREMIAS, Jörg. Das Jonabuch in der Forschung seit Hans Walter Wolff. In: WOLFF, Hans Walter. **Studien zum Jonabuch**. 3. ed. Neukirchen, 2003. p. 93-128, esp. p. 123s.

<sup>40</sup> Cf. SIMON, 1994, p. 141.

<sup>41</sup> Cf. LUX, 1994, p. 200; veja também JEREMIAS, 2007, p. 107s.

<sup>42</sup> Cf. LUX, 1994, p. 204.

<sup>43</sup> Cf. LUX, 1994, p. 213: „Sie (die Schlussfrage) ist eine Einladung für Zweifelnde und Verzweifelte, einzustimmen in JHWHs Gnade, die das Leben aller seiner Geschöpfe will und deswegen nicht von Schaden sein kann, für Israel ebensowenig wie für Ninive.“

<sup>44</sup> BLUM, 1990/1991, p. 18.

a uma correção interna de si mesmo”<sup>45</sup>. Já A. Cooper defende que se trata do amor incompreensível de Deus que ele, em sua liberdade, pode estender tanto a quem se converte, quanto àqueles que não o fazem.<sup>46</sup> Mas também o arrependimento de Deus, que se baseia em sua misericórdia e não apenas no arrependimento daquelas pessoas a quem se dirige a mensagem (veja Jr 18.7ss; cf. Jo 2.12ss) é tema do livro.<sup>47</sup> E também a questão de que não israelitas percebem e reconhecem a autoridade de Deus aparece no livro. Os marinheiros literalmente se convertem a Deus. Eles são acometidos pelo temor a Javé, oferecem sacrifícios e fazem promessas. Os habitantes de Nínive, o rei à frente de todos, levam a mensagem de Jonas a sério e procedem a uma mudança ética de suas atitudes más. Aí transparece a relação com Jr 36. O rei judeu não se deixa impressionar pela mensagem do profeta Jeremias; pelo contrário, manda queimar o rolo com a mensagem. Em Jerusalém não ocorre um movimento de arrependimento, assim como se dá em Nínive. A menção de Nínive, que evoca Assur, o inimigo número um de Israel, destaca novamente a misericórdia de Deus que vale para todas as pessoas. Se os assírios reconhecem os seus erros e se Deus, a partir disso, não faz cumprir a desgraça anunciada, quanto mais valerá a sua misericórdia também para os demais povos? De que essa misericórdia valeria apenas para outros povos e não para Israel, como o paralelismo com Jr 36 poderia sugerir – disso o livro de Jonas não trata. A misericórdia de Deus vale também e, quem sabe, em primeiro lugar, para Israel, exemplificado na pessoa do profeta, com o qual Deus tem tamanha paciência.

### 3. Resumo e desafios

As exposições acima evidenciaram que, para o Israel antigo, a hoje tão atual problemática em torno de estrangeiros não era estranha. Na legislação bíblica há uma série de determinações relativas aos estrangeiros. O Antigo Testamento relata sobre personagens estrangeiros – indivíduos, grupos ou povos –, em relação aos quais, como vimos, Israel mantém uma relação ambivalente. E essa ambivalência ganha força justamente no período exílico e pós-exílico, quando Israel está rodeado de estrangeiros e passa por uma crise de identidade. Uma forma de conservar o seu caráter próprio é apresentada por Esdras e Neemias com a eliminação dos matrimônios mistos, o que necessariamente implica uma separação e um distanciamento de outros povos. Por outro lado, porém, justamente nessa época se fazem ouvir vozes contra esse tipo de exclusivismo, como pudemos ver nos livros de Rute e de Jonas. Esses dois livros têm em comum o fato de que cada qual narra *uma*

---

<sup>45</sup> GOLKA, 1991, p. 97.

<sup>46</sup> Veja COOPER, Alan. In Praise of Divine Caprice: The Significance of the Book of Jonah. In: DAVIES, Philip R.; CLINES, David J. A. (Eds.). **Among the Prophets**. Language, Image and Structure in the Prophetic Writings. Sheffield, 1993. (JSOT.S 144). p. 144-163.

<sup>47</sup> Cf. JEREMIAS, 2007, p. 107.



história.<sup>48</sup> Eles narram “uma única história marginal, uma nota de rodapé contra as normas, contra o centro, contra o geral”<sup>49</sup>. Ambos narram, em última análise, uma história impossível.<sup>50</sup>

Uma estrangeira chega a Israel. Já antes de chegar lá, ela anuncia que está disposta a aderir a esse povo e a seu Deus. Ela tem grandes expectativas. E a narrativa expõe passo a passo como círculos cada vez mais amplos passam a aceitar a moabita e culmina com a menção de como o próprio Deus de Israel confirma, através da dádiva da gravidez, a sua confissão nesse Deus. Rute conquistara a misericórdia de Deus mediante atos de bondade de sua parte em relação às demais figuras da narrativa.

Jonas, um hebreu, segue para o exterior. Ele não segue confiadamente em direção ao incerto, assim como Rute o fizera. Ele foge de uma tarefa bem concreta. Ele sabe a que povo ele pertence e que Deus ele confessa. Mas justamente isso lhe causa problemas. Seu Deus é misericordioso – isso ele sabe. Ele não tem necessidade de fazer essa experiência, de elaborar essa verdade sobre Deus. Mas ele precisa aprender passo a passo que a misericórdia de Deus, que ele reconhece como sendo o Criador do céu e da terra, não pode ser limitada a um círculo restrito de criaturas. Jonas, ele mesmo um estrangeiro em Nínive, tem que aprender que todas as pessoas são estrangeiras – praticamente em todos os lugares. Menos junto a Deus.

Esta é, a meu ver, a ideia central na base de ambas as narrativas. Quem tem uma relação com o Deus de Israel ou passa a estabelecer essa relação não pertence automaticamente a Israel, mas pode confiar na graça e na misericórdia de Deus. Quem percebe e reconhece a sua autoridade pode esperar por salvação. E o próprio Israel, exemplificado na pessoa de Jonas, está incluído no arrependimento e no agir salvífico de Deus.

Em síntese, pode-se concluir com a seguinte tese: Quem se aproxima de Deus não é mais estrangeiro. Junto a Deus não há estrangeiros. Essa ideia, que perpassa os livros de Jonas e Rute, representa um importante contraponto às tendências pós-exílicas de definição própria de Israel baseada em fechamento. O modelo bíblico em contraposição a tal fechamento é a propagação de uma abertura para com todas as pessoas que reconhecem o Deus de Israel como autoridade.

---

<sup>48</sup> Cf. EBACH, 1995, p. 290, nota 51.

<sup>49</sup> EBACH, 1995, p. 280.

<sup>50</sup> Cf. EBACH, 1995, p. 280, com o título: „Ein Moabiter – niemals! oder: Eine unmögliche Geschichte“.