



Vocação nos livros proféticos: Experiência de Deus, conversão e missão como chaves para compreensão do profeta por vocação

Vocation in the prophetic books: Experience
of God, Conversion and Mission as Keys to
Understanding the Prophet by Vocation

*Maria de Lourdes Corrêa Lima**

PUC-Rio

Recebido em: 12/07/2023. Aceito em: 05/08/2023.

Resumo: *A instituição profética é conhecida em diversos povos do Antigo Oriente Próximo. É somente em Israel, contudo, que se pode perceber seu valor decisivo para a condução do povo em seu conjunto. Dentre as numerosas figuras proféticas presentes no universo do profetismo bíblico, algumas personagens se destacam por serem apresentadas como particularmente chamadas por Deus e a elas haver narrativas que detalham o chamamento recebido, que funda sua atuação como profeta e a legítima diante da comunidade. Em vista de apresentar em que consiste, na vida do profeta, tal vocação, o presente estudo deter-se-á na consideração de seus pressupostos (a experiência de Deus e a necessária transformação) e a outorga de uma missão, elemento intrínseco à vocação. Três personagens bíblicos (Isaias, Jeremias e Ezequiel) serão considerados na busca deste objetivo. A análise de seus relatos de vocação permitirá considerar as peculiaridades de cada um. De outra parte, sua consideração no contexto de cada um dos livros possibilitará traçar os principais elementos que estruturam a vocação profética segundo os testemunhos bíblicos. Como complementação deste quadro, será tratado também o relato referente ao profeta Jonas, protago-*

* Doutora em Teologia, com especialização em Teologia Bíblica (Pontifícia Università Gregoriana, Roma, 1997. Mestra em Teologia (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, 1990). Professora de tempo integral no Departamento de Teologia da PUC-Rio.

E-mail: mllima@puc-rio.br.





nista do livro que leva o seu nome, o qual, como figura de contraposição, trará dados de interesse para a caracterização do profeta por vocação.

Palavras-chave: *Profetismo israelita; relatos de vocação nos livros proféticos; profeta por vocação.*

Abstract: *The prophetic institution is known in several peoples of the ancient Near East. It is only in Israel, however, that one can perceive its decisive value for the guidance of the people. Among the numerous prophetic figures present in the universe of biblical prophetism, some characters stand out for being presented as particularly called by God and for the narratives that detail the call received, that founds their role as prophets and legitimizes it before the community. In order to present what this vocation consists of in the life of the prophet, the present study will focus on the consideration of its presuppositions (the experience of God and the necessary transformation) and the granting of a mission, an intrinsic element of vocation. Three biblical characters (Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel) will be considered in pursuit of this objective. The analysis of their vocation accounts will allow us to consider the peculiarities of each one. On the other hand, this consideration, in the context of each of the books, will make it possible to trace the main elements that structure the prophetic vocation according to biblical testimonies. As a complement to this picture, the report referring to the prophet Jonah, the protagonist of the book that bears his name, will also be treated, which, as a counterpoint, will bring data of interest to the characterization of the “prophet by vocation”*

Keywords: *Israelite prophetism; vocation narratives in prophetic books; prophet by vocation.*

Introdução

O profetismo é uma instituição presente em muitas culturas e religiões do Antigo Oriente Próximo, ambiente em que se localizou o Israel bíblico. É presente também em Israel e, neste, teve uma relevância ímpar, se considerados os dados que chegaram até nós. De fato, somente em Israel houve não só figuras proféticas relevantes, mas também a preocupação de registrar por escrito suas palavras, cultivá-las em círculos que sobre elas refletiram, desenvolvendo muitas vezes seu significado e atualizando-as para outras épocas.

Como nas outras culturas, a instituição profética não está ligada a um critério genealógico ou a um aprendizado institucional. Os profetas bíblicos apresentam-se como personagens carismáticos, que se concebem e são aceitos como portadores de um particular dom, que lhes permite ser portadores da palavra divina. Como chegam a tal convicção não é expresso em relação à grande maioria das figuras proféticas, mesmo aquelas que têm, na Escritura, livros a elas conexos. Relatos sobre algumas



personagens, contudo, permitem compreender, ao menos nesses casos, que o profeta que realmente é porta-voz de Deus está a Ele ligado por uma especial vocação. São casos emblemáticos, que possibilitam também entender o modo como se dá o início da atividade profética – ou seja, por uma vocação – e, muitas vezes, também o seu desenrolar; sobretudo, porém, permitem entrever algo da essência do profetismo israelita, seus pressupostos e suas consequências, que se expressam, estas, na missão que desenvolvem. Vocação e missão, chamado e vida real do profeta mostram-se, assim, intimamente relacionados.

Em vista de aprofundar o tema da vocação profética, serão tratados, no presente estudo, seus aspectos mais relevantes. Os relatos de vocação de três grandes figuras – Isaías, Jeremias, Ezequiel –, os mais explícitos na Escritura, desvendam dados fundamentais e oferecem, desse modo, significativos elementos para a compreensão do assunto. A análise de tais relatos permitirá apreender em que consiste tal chamado, que experiência ele supõe, como o vocacionado reage à proposta-oferta de Deus e como, na vida mesma do profeta, este chamado se realiza. Também o livro de Jonas oferecerá estímulos de interesse para a caracterização da vocação profética e sua função. A consideração de cada profeta individualmente e a sistematização dos elementos que perpassam os diversos testemunhos bíblicos possibilitarão, por sua vez, apontar perspectivas que deixam entrever algo da essência do profetismo.

1 Aspectos fundantes da vocação profética

1.1 A experiência do encontro com Deus

A vocação profética é, por definição, um chamado de Deus que toca em profundidade a vida daquele que terá a missão de ser mensageiro de Deus. Os relatos de vocação profética na Escritura apontam este dado.

O chamado de Isaías se dá no âmbito de um êxtase em que o profeta tem a experiência da realeza, da santidade e da glória de Deus. A visão de Deus em seu trono (Is 6,1) contrasta com a fugacidade da monarquia, evocada na menção da morte do rei Ozias. Deus está muito acima do mundo humano (“um trono alto e elevado”), mas, ao mesmo tempo, sua veste enche o santuário, tocando este mundo: é o Deus transcendente que, porém, está também presente, imanente à história. Sua santidade é proclamada pelos seres que estão em torno ao trono (Is 6,2), transparece também nos elementos teofânicos (Is 6,4; Ex 19,18;



20,18), mas, sobretudo, é proclamada solenemente na tríplice repetição “Santo, santo, santo” (Is 6,3). Em correspondência à transcendência e imanência afirmadas antes, a menção da santidade divina anda junto com a da glória, que expressa a santidade enquanto manifestada na criação e na história (Sl 19,1-2; 8,6-7; 97,6)¹. Esta experiência marcará a vida do profeta. O livro de Isaías, com efeito, não só menciona frequentemente a santidade de Deus, mas tem ainda no “Santo de Israel” um epíteto divino muito próprio seu².

Também a vocação de Ezequiel ocorre na moldura de um êxtase. Em meio a elementos mirabolantes, que retratam o trono divino (Ez 1,4-28), o futuro profeta identifica “a aparência da glória do Senhor” (Ez 1,28). Ezequiel a experimenta como algo impossível de ser descrito em categorias totalmente racionais, mas, ao mesmo tempo, como uma “voz” que se dirige a ele (Ez 1,28). Esta “voz” esconde a supereminência divina³. A glória de Deus, que habita particularmente Jerusalém e o Templo, manifesta-se, contudo, mesmo em terra estrangeira, em Babilônia, onde se encontra o profeta ao ser vocacionado (Ez 1,1-3). Independentemente o local e da situação em que se encontra aquele que será chamado, o que importa é unicamente que Deus se revele a ele de modo singular, o eleja e o envie⁴.

A experiência da glória de Deus, que vocaciona o profeta, marcará de maneira muito forte a percepção da realidade que transparece nos oráculos do livro. A chamada “fórmula de reconhecimento” (“então saberão que eu sou YHWH” e semelhantes)⁵, tão característica deste escrito, exprime a demonstração do poder de Deus em diversas situações. A glória de Deus habita o templo e a cidade de Jerusalém. É incompatível com a “impureza” (Ez 8,5-17) e, devido aos pecados do povo, se

¹ ODASSO, G. Santità. In: ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (org.). *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. 5. ed. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1994. p. 1419-1427, aqui 1420.

² Das 116 vezes em que o termo “santo” (שִׁדְדֹשׁ; *qāḏōš*) é usado, para Deus, na Escritura, 38 ocorrem no livro de Isaías (MÜLLER, H.-P. שִׁדְדֹשׁ *qdš* Santo. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (org.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. V. 2. Madrid: Cristiandad, 1985. col. 741-768, aqui 748). Destas, 23 vezes na expressão “Santo de Israel”.

³ ZIMMERLI, W. *Ezechiel 1-24*. 2. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979. p. 70.

⁴ ZIMMERLI, W. Le message du prophète Ezéchiél. In: *Foi et Vie* n. 71, p. 3-25, 1972, aqui p. 9-10.

⁵ Ez 5,11-13; 6,6-7.8-10.11-14; 7,1-4; 36,21-24.33-38 *et passim*.



afasta do Santo dos Santos (Ez 9,3; 10,4), do templo (Ez 10,18-19) e, por fim, da cidade (Ez 11,22-23), a ela retornando quando da restauração escatológica da nação (Ez 43,3-7).

Diferentemente de outros relatos da Escritura, a vocação de Jeremias parte não da experiência do momento em que o profeta deve responder. De fato, a narrativa radica a vocação de Jeremias em Deus antes mesmo de seu nascimento. Uma série de ações divinas preparam a pessoa do profeta para a futura missão. Com quatro atos, mostra-se que o chamado do profeta, já antes de ele o conhecer, faz parte do desígnio de Deus. As ações são dispostas em dois esquemas de antes e depois, e, se ordenadas sequencialmente, seguem a seguinte ordem: Deus conhece → forma → consagra → o profeta nasce (v. 5). A indicação da natureza do chamado aparece no final do versículo, com a instituição de Jeremias como “profeta para as nações”. Tudo tem início no “conhecimento” de Deus, que implica três dados: sua proximidade e intimidade ao futuro profeta; a relação de aliança que com ele estabelece; e a submissão e obediência que lhe será exigida como consequência desta relação⁶. É na base deste “conhecer” que o profeta é formado no seio materno, como uma criação própria de Deus e uma ação já preparatória de seu lugar no plano divino⁷. Em vista desta função, Deus o “consagra” já antes de seu nascimento. O verbo *שָׁדַד* no *hifil* expressa essa ideia, ao indicar a ação de Deus que faz dele um ser separado para a missão a que Deus o chamará⁸.

Antes de Jeremias existir, antes de sua mesma concepção, ele já está nos planos divinos como profeta. Nada de sua existência, nem mesmo um único momento, se coloca fora do projeto de Deus. Sua vocação, por conseguinte, está intimamente conexa à sua própria existência, à sua identidade. O chamado terá lugar a seu tempo, a partir de uma palavra que Deus lhe dirigirá e o interpelará (v. 4); é, todavia, já presente na mente divina antes mesmo do chamado em concreto. Isso significa que, em Jeremias, há uma total coincidência entre vida e vocação, identidade

⁶ Além da ideia de intimidade (cf. Gn 4,1), de profunda comunhão com Deus (cf. Os 6,6), o verbo *יָדַע* / *yd'* é usado também para indicar a relação entre usuário e vassalo, uma relação de aliança, com suas obrigações, em que este reconhece sua submissão (cf. Gn 18,12). Assim HOLLADAY, W. L. *Jeremiah 1*. Philadelphia: Fortress Press, 1986. p. 33.

⁷ O v. 5 utiliza o verbo *צוּר* / *šwr*, que pode ser conectado a três raízes com significados diferentes. A que melhor se adequa ao contexto é a raiz *צוּר* 3, com sentido de formar, modelar; é uma raiz alomorfa de *יצר* / *ysr*, que apresenta o mesmo sentido: ALONSO SCHÖKEL, 1994, p. 635.

⁸ MÜLLER, 1985, col. 744-746.



pessoal e chamado divino. Se num determinado momento Jeremias se dará conta disso, tal percepção será o reconhecimento de uma proximidade de Deus que já antes de sua autoconsciência, antes de sua própria vida, já existia no plano divino.

1.2 A transformação necessária

Diante da manifestação da santidade de YHWH, compreende-se a reação de Isaías no momento em que tem a experiência da “visão” de Deus. A percepção de sua fundamental diferença para com o Deus santo, sua “impureza” estrutural e, mais ainda, sua pertença a um povo marcado por ela o leva a uma conclusão que é um grito de dor: “Ai de mim!”. Com o uso do verbo נִמַּךְ / *dmh* seria possível que Isaías expressasse, como em outras tradições, seu temor de morrer por ter tido contato tão próximo com a divindade (Ex 20,19). No entanto, isso estaria em contraste com o fato de a sua própria experiência de Deus aparecer não como algo que é procurado por ele, mas sim como um acontecimento devido à iniciativa divina. A forma do verbo (*nifal*) corrobora esta interpretação e fala mais em favor da ideia de que, diante da santidade divina, Isaías percebe que deve estar em silêncio: “Ai de mim! Devo estar em silêncio!”⁹. É este, de fato, o sentido do verbo em muitas ocorrências¹⁰. Em outras palavras, a única coisa que Isaías, diante da manifestação de Deus, deve fazer é calar-se diante de Deus.

De outro lado, seria possível entender também que Isaías se percebe pecador porque teria faltado à sua tarefa de profeta, teria calado em vez de proclamar a palavra divina, ele que tem consciência de viver em meio a um povo de dura cerviz¹¹. A experiência atual seria, então, um modo de reconduzir o profeta à sua missão, que já lhe teria sido proposta antes. Tal interpretação tornaria mais fácil a compreensão dos vv.

⁹ Assim WILDBERGER, H. *Jesaja*. 1. Teilband Jesaja 1-12. 2. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980. p. 231-232 (“ich muss schweigen”).

¹⁰ Alonso Schökel distingue duas raízes com as mesmas consoantes. Para a primeira, cita Jr 47,5; Os 4,6; 10,7 como exemplos do sentido de “emudecer”. E acrescenta: “El significado *emudecer* (o *emudecer definitivamente*) cuadra en casi todos los casos. P.ej. emudece (el barullo de) los mercaderes Sof 1,11; emudecen como animales Sal 49,13; el profeta emudece en el momento de la llamada Is 6,5” (ALONSO SCHÖKEL, L. *Diccionario Bíblico Hebreo Español*. Madrid: Trotta, 1994. p. 180).

¹¹ Assim SIMIAN-YOFRE, H. Apostila do curso sobre Isaías (Pontifício Instituto Bíblico, 2004), no capítulo sobre Is 6, p. 11-18. E, já antes, a Vulgata: “Vae mihi, quia tacui” (BIBLIA Sacra Vulgatae Editionis. Cinisello Balsamo [Milano]: San Paolo, 1995).



9-10, que retomariam a experiência inicial do profeta em seu primeiro envio a um povo de coração endurecido. Reforçariam, por outro lado, que esta será sempre a sua missão: pela sua palavra, indiretamente, ele “endurece o coração deste povo”. De fato, ele já experimentou o quanto seus destinatários são propícios a rejeitar a palavra divina.

Com isso, prepara-se a (nova) proposta que Deus lhe fará de ser seu porta-voz. A ação de purificação que se segue (vv. 6-7), com efeito, tocará “os lábios” (v. 7) de Isaías, preparando-o para a tarefa que Deus lhe quer outorgar. A ação de um dos “serafins”, que, com uma brasa tirada do altar (v. 6), chega ao profeta, prepara-o imediatamente (de modo novo) para a missão.

Diferentemente do que ocorre com Isaías, nos relatos iniciais concernentes à vocação e missão de Ezequiel não é tão claramente exposta a necessidade de uma transformação daquele que é chamado para ser profeta. No entanto, alguns elementos permitem entrever a necessidade de ao menos um posicionamento mais decidido diante da tarefa a ser cumprida. Desde o início se esclarece que o profeta será enviado a um povo marcado, em sua história, pela “rebelião”. Não só o Israel atual, mas já as gerações passadas – “eles e seus pais se rebelaram contra mim até o dia de hoje” (Ez 2,3). Ele é avisado de que sua mensagem será pesada aos ouvintes (Ez 2,9) e, portanto, de que o povo pode rejeitá-la (Ez 2,5). Diante de tal perspectiva, por três vezes Ezequiel é admoestado a não ter medo (Ez 2,6) e a não recusar ele também a palavra divina: “Não sejas rebelde como esta casa de rebeldes” (Ez 2,8)¹². Seguida imediatamente pela ordem – “Abre a boca e come o que te estou dando” (Ez 2,8) –, a admoestação anterior parece ser cumprida não propriamente com uma ação purificadora, mas com o pronto acolhimento da palavra. Aqui, mais do que sanar uma situação, a ação divina, expressa em sua palavra e na visão do livro (“rolo”) cujas palavras devem ser assimiladas (Ez 2,9 – 3,3), tem a função de fortificar o vocacionado diante de uma missão já antecipadamente conhecida como difícil. Uma nova atitude é exigida dele, de não se deixar levar pela tentação de ele mesmo rejeitar a mensagem: “Não sejas rebelde!” (Ez 2,8). Esta nova atitude é fruto do acolhimento da palavra, que, como cantam alguns Salmos, é doce como o mel (Ez 3,3; Sl 19,11; 119,103).

¹² A raiz מרה / *mnh* conota rebelião, insubordinação revolta (ALONSO SCHÖKEL, 1994, p. 457); cf. Dt 9,7.24; 31,27 e lembra particularmente o episódio de Nm 20,13; 27,14.



É ainda um acolhimento que deve preencher totalmente seu interior: “saciarás teu estômago com este rolo” (Ez 3,3)¹³; mesmo se ele contém “lamentações, gemidos e ais” (Ez 2,9).

No caso de Jeremias, diferentemente de Isaías e Ezequiel, é manifesta a percepção da incapacidade do vocacionado diante da tarefa que lhe é proposta, qual seja, de ser “profeta para as nações” (v. 5). As objeções apresentadas¹⁴ expressam a tensão e a relutância diante de uma missão que colocará em questão sua vida. Provavelmente, há uma base real na objeção colocada: a dificuldade de um homem jovem¹⁵ falar diante de homens mais velhos e, mais ainda, de autoridades, como se poderia normalmente pressupor no contexto em que deverá agir o futuro profeta. Mas Deus lhe mostra que não se trata, de nenhum modo, de uma questão de idade e autoridade própria. A resposta de Deus (v. 7) é peremptória, demonstra sua autoridade, baseada certamente em sua pessoa, mas posta em relevo particularmente pelo fato de ele próprio já ter preparado seu profeta (v. 5). Jeremias é colocado aqui na linha do que é o profeta modelo, o “profeta como Moisés”, prometido em Dt 18,18, que “dirá tudo o que eu lhe ordenar”¹⁶: ele é chamado a ser o que Deus prevê para alguém que será seu mensageiro.

O cerne da questão, então, não é a percepção da própria incapacidade, mas sim a consciência de que Deus está por trás, que ele chama e ordena. Não contam somente as qualidades naturais de Jeremias, mas, em primeiro lugar, conta o acompanhamento de Deus em toda a missão: “Não temas... estou contigo” (v. 8). Deus garante que livrará Jeremias das situações difíceis pelas quais passará (Jr 1,19; 15,20). Se à primeira vista, no livro, isso não ocorrerá sempre – Jeremias será preso e torturado (Jr 11,18-23; 20,1-2; 37,11-16) –, no entanto, exatamente essa aparente contradição indica o significado da promessa divina: ela deverá ser compreendida não como uma simples eliminação das dificuldades, mas como um livrar e proteger de outra natureza. O medo da missão, pressuposto

¹³ Mesmo sem usar a forma imperativa, o versículo traz uma série de ações a serem realizadas por Ezequiel; sua função é, assim, de comando.

¹⁴ Nesse ponto, o texto apresenta semelhanças com os relatos de Gedeão (Jz 6,12-22, Gedeão também retruca com dois argumentos) e Moisés (Ex 3,10-12; 4,10.13), duas figuras igualmente chamadas a uma missão.

¹⁵ O termo נֶעַר *na'ar* tem amplo significado, que vai desde criança ainda não nascida, passando pela criança pequena, pelo adolescente e jovem, chegando a de homem adulto (ALONSO SCHÖKEL, 1994, p. 501).

¹⁶ As duas frases utilizam as mesmas raízes verbais (verbo דָּבַר / *dbar* e צוּה / *shw*) e o mesmo complemento. Assim também Ex 7,2. Assim HOLLADAY, 1986, p. 35.



na admoestação “Não temas!”, pode ser superado pela consideração da garantia da presença de Deus, que o livrará para além de um imediato sucesso na missão.

O diálogo de Jeremias com Deus mostra que o desígnio divino expresso no v. 5 não é de nenhum modo um determinismo: ao contrário, pressupõe a possibilidade da não aceitação da proposta. Deus tem sobre a vida de Jeremias um plano, mas neste plano entra também a liberdade humana, que exige capacidade de compreender e responder. Jeremias é chamado a contemplar a obra já pensada por Deus para sua vida, aprofundá-la e a ela responder.

Deus resolve a tensão de Jeremias diante de seu chamado também com uma ação simbólica: “Eis que ponho minhas palavras em tua boca” (v. 9). É um gesto que o torna capaz de transmitir a palavra de Deus. Semelhante a Ezequiel (Ez 3,1-3), ele se alimentará da palavra divina (Jr 15,16). Sua palavra não é mais propriamente sua, sendo, contudo, sua, pois ele a tematizará e comunicará. Jeremias continuará sendo Jeremias, mas será também a boca de Deus (Jr 15,19) e por isso falará com a autoridade dele. Isso só é possível porque se estabelece uma íntima comunhão entre os dois, uma comunhão que se iniciou com o projeto de Deus antes da concepção de seu profeta e que se realiza plenamente no momento em que este o aceita e com ele se compromete. Desse modo, vocação, missão e pessoa implicam-se reciprocamente e, sob certo aspecto, como que se fundem em Jeremias. Ele deve desenvolver uma missão que não vem dele, pois lhe é dada; mas, ao mesmo tempo, uma missão que o identifica como pessoa e que, de certo modo, se identifica com sua pessoa. Deus exige obediência, mas, conjuntamente, oferece os meios para uma resposta positiva. Não pode haver objeções a um Deus que ordena, mas que, concomitantemente, garante sua presença e capacita para a missão.

1.3 A missão a ser realizada

Tendo passado por uma profunda transformação, a resposta de Isaías à pergunta de Deus – “Quem enviarei? Quem irá por nós?” – é imediata (Is 6,8). O fato de, ao responder, ele ainda não ter conhecimento exato da sua tarefa, que só é detalhada após sua resposta (vv. 9-10), evidencia a prontidão incondicional. Com a experiência da santidade de Deus e da transformação por que passa, não importa primeiramente,



agora, qual será concretamente a missão; unicamente conta que Isaías se percebe de tal modo ligado a Deus que tudo o mais torna-se secundário.

Sua missão será, como de resto a da grande maioria dos profetas chamados por Deus, a de chamada de atenção para os desvios do povo e/ou seus dignitários diante da vontade divina. A dificuldade do v. 9 continua no versículo seguinte, pelo fato de as ações do profeta serem expressas de modo causativo: ele deve endurecer o coração do povo e, com isso, levar à rejeição da mensagem¹⁷. Diante dos diversos modos de compreender esses versículos¹⁸, o mais plausível parece ser a tese da “retroprojeção”. Em seu escopo pragmático, o texto expressa o que seria já o resultado da atividade do profeta: seu anúncio foi rejeitado. Textos como Is 8,11-15; 28,7-13 demonstram que o endurecimento do coração, que em Is 6,9-10 pareceria ser uma ação preveniente de Deus, no contexto mais amplo do livro é, na realidade, o resultado do fechamento do povo, que mostra sua incapacidade de receber e compreender a palavra e, com isso, chegar à salvação prometida¹⁹. Em outras palavras, a concepção de que Deus é autor do endurecimento deve ser vista em conjunção com a ideia de que o próprio povo endureceu seu coração. O anúncio não tinha a finalidade de endurecer a cerviz, pois o profeta se lamenta que o povo não escuta (Is 28,12) e mesmo espera a conversão (Is 30,15). Ele oferece ao povo alternativas, mas sabe de antemão que o povo não as ouvirá (Is 1,19-10; 1,10; 5,12)²⁰.

¹⁷ Os verbos em *hifil* indicam que a causa é o próprio profeta: é por seu anúncio que o povo será feito incapaz. A Septuaginta percebeu esta dificuldade e tirou a causalidade, ou interpretando o texto no sentido de uma indicação de que o povo se tornou incapaz de entender a palavra profética (assim CARROL, R. *When the Prophecy Failed*. London: SCM Press, 1979. p. 134-135) ou lendo o texto consonântico com outra vocalização.

¹⁸ À guisa de exemplo, Blenkinsopp defende que o relato é uma legitimação da missão do profeta e explana os motivos de seu fracasso, indicando que sua missão seria precisamente endurecer o coração do povo (BLENKINSOPP, J. *Isaiah 1-39*. Doubleday: The Anchor Bible, 2000, p. 224). Para O. Kaiser, Is 6,9-13 procuraria justificar Deus diante da acusação de ter abandonado seu povo (KAISER, O. *Jesaja 1-12*. London: SCM Press, 1983. p. 132. 185). J. Milgrom, de sua parte, defendeu que a mensagem inicial do profeta (que transpareceria em 1,16-20; 2,5) teria sido rejeitada pelo povo e por isso, posteriormente, o profeta teria recebido uma missão diferente, que viria como consequência da antiga rejeição (MILGROM, J. *Did Isaiah Prophecy during the Reign of Uzziah?*. In: *Vetus Testamentum*, v. 14, 1964, p. 165-182).

¹⁹ Cf. SIMIAN-YOFRE, 2004, p. 11-18. Aos dois textos estudados poderia ser acrescentado, embora com menos pontos em comum com Is 6,9-10, a passagem de Is 29,9-10.

²⁰ WILDBERGER, 1980, p. 256.



Também Ezequiel deve desenvolver sua missão no contexto de dificuldades. Se no momento de sua vocação lhe é já dito que sua mensagem será de “lamentações, gemidos e ais” (Ez 2,10), isto é comprovado em grande parte de seu anúncio. Ele aponta a profunda corrupção do povo de Israel, caracterizado como “casa de rebeldes” (Ez 2,5.6; 3,9.25.26; 12,1.2.9.25; 17,12; 24,3). Jerusalém é chamada de “cidade sanguinária” (Ez 22,1; 24,6.9) e seus habitantes, comparados à madeira de uma videira consumida pelo fogo e que para nada servirá (Ez 15,1-8)²¹. Os desmandos no culto (Ez 6,3-14; 8,1-18 *et passim*), as faltas contra a justiça (Ez 22,1-12), a história de Israel, que mostra o crescimento contínuo da infidelidade (Ez 16; 20; 23), conduzirão à rejeição total de Jerusalém e da nação. Todas as desgraças anunciadas têm como motivo os pecados dos destinatários e sua incapacidade de conversão.

A todas essas situações Ezequiel deve ir e anunciar “quer te escutem, quer não te escutem” (Ez 2,5.7; 3,11). O profeta não deve contar os frutos de sua missão, mas simplesmente obedecer, cumprir seu dever, não sendo rebelde à palavra do Senhor mesmo que ela lhe apresente dificuldades.

Mesmo pensamento ocorre no relato da vocação de Jeremias. A missão que Deus lhe confia é sintetizada em seis verbos (Jr 1,10). Enquanto pouco antes se descrevia o plano de Deus (Jr 1,5), agora lhe é apresentada sua função em concreto: “Coloco-te hoje”²². Entre o plano de Deus e a aceitação do profeta há um lapso de tempo. Mas, no momento em que a vocação deve ser conhecida e assumida, Deus relembra o passado para que seu plano se realize no presente e, uma vez aceito, no futuro. Não se narra a resposta de Jeremias, mas o livro demonstrará que ele aceitou e assumiu a vocação e a missão que Deus lhe propôs.

Os seis verbos que definem as finalidades da missão do profeta organizam-se de modo a criar uma correspondência entre os primeiros e os últimos: “para arrancar, demolir, destruir e exterminar; para edificar e plantar”. Opõe-se o arrancar ao plantar, o demolir ao edificar²³; no centro, duas ações que se completam pela radicalidade do aniquilamento que supõem. Chama a atenção a proporção dos verbos de ruína (quatro) frente aos de construção (dois), como que para indicar que a mensagem

²¹ ZIMMERLI, 1972, p. 11-20.

²² HOLLADAY, 1986, p. 36.

²³ HOLLADAY, 1986, p. 36.



profética será predominantemente de ameaça e juízo, embora também sejam vislumbradas promessas. Correspondem esses verbos a duas faces da missão de Jeremias, que se completam. Diante de um povo marcado pela rejeição da palavra profética, resta a ameaça como forma de acordar a consciência e purificá-la, de modo a criar a possibilidade de um novo começo. A missão é positiva, mas comporta oposição, que o profeta experimentará em si mesmo, de forma que ele próprio passará pelo “arrancar, demolir, destruir, exterminar”. Ao aceitar a missão, ele assume todas as suas consequências e por isso deve entregar a vida. O que ocorrerá com o povo, o profeta o experimenta de modo particular, e, pela afinidade que tem com Deus, certamente o faz de modo mais profundo. Sempre, contudo, na consciência da promessa divina: “Estou contigo para te livrar” (v. 8). E, assim, ele pode experimentar também a reconstrução – “edificar e plantar”.

É através do profeta que tais finalidades terão lugar. Mas o que é colocado, no momento da vocação, como tarefa de Jeremias, é, no decorrer do livro, apresentado como realizado por Deus: “Eu falo contra uma nação e contra um reino, para arrancar, demolir e destruir. Mas, se esta nação, contra quem eu falei, se converte de sua perversidade [...] eu falo contra uma nação e contra um reino para construir e plantar” (Jr 18,7-9; cf. 21,28-31; 24,6). Em outras palavras, quem age, realmente, é Deus.

Em virtude de sua vocação, Jeremias é, assim, instrumento de Deus. Sendo-lhe obediente, tem a garantia da proteção divina:

Mas tu cingirás os teus rins, levantar-te-ás e lhes dirás tudo o que eu te ordenar. Não tenhas medo deles, para que eu não te faça ter medo deles. Quanto a mim, eis que te coloco, hoje, como uma cidade fortificada, como uma coluna de ferro, como uma muralha de bronze, diante de toda a terra: os reis de Judá, os seus príncipes, os seus sacerdotes e o povo da terra. Eles lutarão contra ti, mas nada poderão contra ti, porque eu estou contigo – oráculo do Senhor – para te livrar²⁴.

Em síntese, tanto em Isaías como em Ezequiel e Jeremias, o chamado divino é o que atesta a autenticidade da vocação e abre à pessoa novas perspectivas de vida, que a colocam de modo novo em relação com Deus. A partir deste chamado, o profeta recebe a missão de transmitir a palavra divina para uma determinada situação, iluminando-a com a visão de Deus acerca dos acontecimentos. Ele deve expressar as

²⁴ Jr 1,18-19.



exigências divinas, aplicando-as ao momento em questão, de modo que sua mensagem indique a via de Deus em tais circunstâncias e oriente a existência. Dessa maneira, ao povo torna-se possível trilhar novamente um caminho de vida.

2 Elementos transversais às narrativas de vocação

Considerados os relatos de vocação e o que daí se segue, e abrindo também para outros testemunhos da Escritura, é possível identificar algumas características do profeta segundo Deus.

2.1 Amor à Palavra e comprometimento total da vida

A palavra que o profeta recebe e deve anunciar não é uma simples informação a ser transmitida. Ela toca a vida pessoal, pelo que se desenvolve uma nova forma de comunhão com Deus. A palavra de Deus torna-se, para o profeta, um meio privilegiado de relacionamento e, com isso, desenvolve-se para com ela uma relação também pessoal. Já as narrativas sobre o profeta Oseias mostram como a palavra de Deus endereçada ao profeta não é um dado ao qual ele mesmo poderia ficar alheio. Ela envolve sua vida, incluindo o que, talvez, fosse o seu mais íntimo – seu casamento e sua família (Os 1,2-9; 2,1-15; 3,1-4). A imagem do rolo da palavra de Deus que Ezequiel deve comer expressa também, em forma simbólica, esta mesma ideia (Ez 3,1-4): ele deve assimilar a palavra, torná-la, de certa forma, sua. Igualmente, as ações simbólicas mencionadas nos relatos da vocação de Isaías e Jeremias, de tocar os lábios ou colocar as palavras na boca (Is 6,6-7; Jr 1,9), mostram a profunda ligação entre o profeta e a palavra e, com isso, o comprometimento total da sua vida.

Exemplo significativo de como a vida inteira do profeta torna-se compromissada com Deus encontra-se em Ez 24,15-26. O profeta vê morrer sua esposa e recebe de Deus a ordem de não manifestar nenhum sinal de dor e luto por isso. Não deve chorar por ela nem fazer os ritos fúnebres que, além, de honrar a memória do morto, tinham também por finalidade consolar quem os realizava²⁵. Tal ordem, humanamente

²⁵ Os ritos fúnebres encontrados nos textos bíblicos são variados: rasgar as vestes, cobrir-se de saco, tirar o calçado e o turbante, cobrir a barba ou velar o rosto, cobrir a cabeça de terra, revolver-se no pó, sentar-se em cinzas, deixar de lavar-se e perfumar-se, jejuar. Conta-se também o costume de os amigos levarem aos parentes



incompreensível (v. 19), é sinal de como o Senhor agirá diante da ruína de Jerusalém. Por sua união com Deus, do qual é sinal vivo, o profeta deve estar disposto aos maiores sacrifícios em obediência a Deus.

Tal sacrifício radical supõe e implica, igualmente, uma confiança em Deus que ultrapassa qualquer segurança humana. E mostra (assim como na vida de Oseias) que também os que participam da vida do profeta – no caso de Ezequiel, sua família –, acabam por ser também envolvidos em sua vocação e missão. Ambos – profeta e esposa – são símbolos: de Deus, de um lado (o profeta), e da cidade santa/o povo, de outro (a esposa), cujo santuário, “delícia” de Deus (Ez 24,16.21: מַחְמַד; *maḥmad*), será destruído. Sua missão, frequentemente marcada por anúncios que desagradam os ouvintes, não lhe impede, todavia, de desenvolver um verdadeiro amor à palavra divina, que lhe é “doce como o mel” (Ez 3,3). Os dois aspectos encontram-se unidos na sua vida: ele vive a dor – e, em muitas situações, o desprezo por parte dos homens – simultaneamente à alegria e doçura da palavra que ele traz dentro de si.

A mesma realidade é expressa nas vicissitudes da vida de Jeremias. Em meio a muitas tribulações, que o fazem, por vezes, quase desanimar (Jr 20,7-9), ele, no entanto, recorda e manifesta seu amor a Deus, expresso no amor a sua palavra: “Quando tuas palavras foram encontradas (נִמְצְאוּ; *nimṣe’û*), eu as devorei: tuas palavras eram para mim júbilo e alegria de meu coração. Pois teu Nome era invocado sobre mim, Senhor, Deus dos Exércitos” (Jr 15,16).

Esta passagem deixa entrever diversos aspectos da vocação do profeta. Primeiramente, as palavras que Jeremias “encontra” (literalmente: que foram [por ele] encontradas), dado o contexto do ministério do profeta (Jr 1,1-3), referem-se provavelmente ao rolo da Lei descoberto no Templo na época do rei Josias (2Rs 22,13; 23,2)²⁶, relacionado em geral com o cerne do livro do Deuteronômio. Com isso, Jeremias é apresentado em semelhança ao “profeta como Moisés”, o profeta que, por excelência, encontra-se relacionado à palavra de Deus:

o “pão de luto” e o “cálice da consolação”, costume que derivava da concepção de que a casa do defunto estava, por este fato, impura, de modo que os alimentos, para serem puros, não poderiam ter lá sua origem. O ponto principal nos ritos fúnebres era constituído por lamentações, que iam desde simples exclamações a cânticos. O costume de raspar o cabelo e a barba e fazer incisões no corpo são reprovados em Lv 19,27-28, por relações com as religiões estrangeiras. Sobre o assunto: DE VAUX, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1992, p. 98-101.

²⁶ HOLLADAY, 1986, p. 458.



*O Senhor teu Deus suscitará um profeta como eu no meio de ti, dentre os teus irmãos, e vós o ouvireis. É o que tinhas pedido ao Senhor teu Deus no Horeb, no dia da Assembleia: 'Não continuarei ouvindo a voz do Senhor meu Deus, nem vendo este grande fogo, para não morrer', e o Senhor me disse: Eles falaram bem. Vou suscitar para eles um profeta como tu, do meio dos seus irmãos. Colocarei as minhas palavras em sua boca e ele lhes comunicará tudo o que eu lhes ordenar*²⁷.

Tal qual Moisés, Jeremias está ligado à Lei (Deuteronômio). E, como Moisés, também escreverá um rolo (Jr 36).

O fato de Jeremias “devorar” (אכל; *'kl*) as palavras relembra, de certa maneira, sua mesma vocação, quando Deus coloca Suas palavras na boca do profeta (Jr 1,9)²⁸. De outro lado, a palavra é para ele júbilo (שִׂשׂוֹן; *sāsōn*) e alegria (שִׂמְחָה; *śimḥāh*). Em contraposição ao “opróbrio”, à “vergonha” (חֵרְפָה; *hērpāh*) que o profeta vive por anunciar o que desagrada aos ouvintes (Jr 15,15: “por ti suporte vergonha”), ele experimenta profunda alegria. Ampla dimensão é aberta com os dois termos aqui usados – júbilo e alegria –, que ocorrem, juntos, em outras passagens do livro, em ligação com o tema do matrimônio²⁹: “Farei cessar nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém a voz de júbilo e a voz de alegria, a voz do noivo e a voz da noiva, porque a terra tornar-se-á uma ruína” (Jr 7,34); “Eis que farei cessar neste lugar, aos vossos olhos e em vossos dias, o grito de júbilo e o grito de alegria, o grito do noivo e o grito da noiva” (Jr 16,9).

O mesmo tema matrimonial é evocado, com uso do termo “alegria”, também no livro do Cântico dos Cânticos: “Ó filhas de Sião, vinde ver o rei Salomão com a coroa que lhe pôs sua mãe no dia de suas bodas, dia em que seu coração se enche de alegria” (Ct 3,11).

Jeremias é profeta celibatário (Jr 16,2). A comparação com textos que ligam a alegria ao matrimônio implica, no contexto do livro, a ideia

²⁷ Dt 18,15-18.

²⁸ A importância da palavra como alimento, como absolutamente necessária à vida, é particularmente ligada ao livro do Deuteronômio (Dt 8,3). A fome da palavra de Deus é mencionada também em outros textos (dentre outros, Am 8,11-12), talvez em dependência de Dt 8,3. Sobre o tema: MARTINS, C. M. P. *Quando YHWH silencia: a dinâmica entre o profeta e a palavra no livro de Amós: análise exegética de Am 8,11-12 e sua relação com Am 7,10-17* (dissertação de mestrado). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016, p. 87-88.

²⁹ Seguimos aqui, em referência a este ponto, a proposta de HOLLADAY, 1986, p. 458-459.



de que a palavra do Senhor representa, para ele, como que a alegria das núpcias. Ele vive com o Senhor a alegria das núpcias a partir da Palavra que recebe e anuncia. A ideia das núpcias parece ser reforçada também pela menção do nome do Senhor invocado sobre o profeta (“pois teu Nome era invocado sobre mim”, Jr 15,16). Com efeito, textos como Is 4,1 indicam que, sobre a esposa, é invocado o nome do esposo.

A mesma analogia nupcial parece estar subjacente em Jr 20,7-8. É evidente, de início, a contraposição para com Jr 15,16: enquanto este fala do júbilo da palavra do Senhor para Jeremias, Jr 20,8 apresenta a experiência oposta: “a palavra do Senhor é para mim vergonha”, pensamento e terminologia muito próximos aos que ocorrem também no contexto de Jr 15,16 mencionado anteriormente. De outro lado, Jr 20,7 utiliza um termo ligado semanticamente ao âmbito matrimonial: “Tu me seduziste, Senhor, e eu me deixei seduzir”. O verbo פתה (aqui no *piel* e *nifal*) conota enganar (1Rs 22,20.21.22) e também seduzir, muitas vezes em relação à sedução de uma virgem (Ex 22,15)³⁰. Aqui ele aparece após o profeta lamentar-se de sua situação (vv. 1-6), de sua vida difícil, solitária, cheia de incompreensões e perigos. Ele se enfrenta constantemente com os profetas mentirosos (Jr 14,14; 23,26.32; 27,10.14 *et passim*). Para anunciar e defender a verdade de Deus, ele se expõe à vergonha. Mas é também nesta mesma verdade que ele encontra o sentido de sua vida, a estreita união com Deus. De outro lado, o mesmo v. 7, ao mencionar que Deus é mais forte do que o profeta, poderia ser considerado como continuação da metáfora nupcial: “tu te tornaste forte e me dominaste”. Com efeito, o verbo קזח / *hʒq* (ser forte) é usado por vezes para falar da violência contra uma virgem (Dt 22,25.27; 2Sm 13,14).

A palavra do Senhor é o motivo da desonra para o profeta diante dos ímpios (Jr 20,8) e Jeremias é objeto de violência por parte dos opositores. Sua reação é deixar seu múnus: “não falarei em seu nome” (v. 9). Falar em nome de Deus: é este o grande mistério na vida do profeta, mistério, no entanto, que os sofrimentos obscurecem ao menos momentaneamente. Todavia, o chamado profético é mais forte: era “em meu coração como um fogo devorador, encerrado em meus ossos”. O “fogo devorador” é a palavra de Deus em seu interior, a mesma palavra que, dirigida aos ouvintes, eram um fogo em sua própria boca: “Eis que

³⁰ SAEBØ, M. פתה *pth* Ser influible. In: JENNI; WESTERMANN, 1985, col. 624-627, aqui 626.



farei de minhas palavras um fogo em tua boca, e, desse povo, lenha que o fogo devorará” (Jr 5,14).

Como na luta com Jacó, também para Jeremias Deus foi mais forte e prevaleceu (mesmo verbo como em Gn 32,29). A certeza da proteção divina acompanha o profeta e o ergue de seu momentâneo desânimo. “Mas o Senhor está comigo como um poderoso guerreiro” (Jr 20,11) recorda a promessa divina no momento de sua vocação: “Eu estarei contigo para te livrar” (Jr 1,8). A seguir, a prece “Senhor dos Exércitos, que perscrutas os justos, que vês rins e coração, eu verei a tua vingança contra eles, porque a ti eu expus a minha causa” (Jr 20,12) dá continuidade à atitude de confiança, que, na perspectiva de então, implicava a defesa que o Senhor faria do injustiçado.

2.2 Abertura a Deus. O profeta é o homem do diálogo com Deus

A confiança total em Deus, expressa no comprometimento radical da vida, manifesta-se, no caso de alguns testemunhos proféticos, na franqueza com que o profeta fala a Deus. Exemplo expressivo disto é ainda o profeta Jeremias, particularmente nos textos chamados de “confissões”³¹, que manifestam a profundidade de seu sofrimento em virtude da proclamação da palavra³². Jeremias é único nesse tipo de texto; porém, outras passagens lhe são assemelhadas, a começar pelo livro de Jó (por exemplo Jó 9 – cf. Jr 20,14-18; 12,1), assim como o quarto poema do Servo sofredor (Is 53,6-8 – cf. Jr 11,19; 15,11.15), mas, sobretudo, a prece de Elias no Horeb, ao fugir da ira de Jezabel (1Rs 19,10).

O sentido de se conservar no livro de Jeremias tais “confissões” poderia ser o seu posterior uso no culto, assim como ocorre com os salmos de lamentação, aos quais são aparentadas. Porém, sendo este o livro que, na Escritura, mais detalhadamente caracteriza o profeta segundo Deus, pode-se entrever nelas um interesse na própria pessoa do profeta. Com esses textos tão sentidamente humanos, mostra-se como o ofício de profeta impregna a vida e como o profeta, tão próximo de Deus, com

³¹ Não há consenso entre os estudiosos sobre os textos que podem ser classificados como tais. Os mais aceitos são: Jr 11,18-12,6; 15,10-12.21; 17,9-10.14-18; 18,18-23; 20,7-12.14-18. Assim HOLLADAY, 1986, p. 358-361.

³² FISCHER, G. *Jeremiah: Der Stand der theologischen Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. p. 130.



ele dialoga³³ “face a face”, como Moisés (Ex 33,11). Indiretamente, elas mostram que é realmente o profeta segundo Deus³⁴.

No livro, os textos das confissões chamam a atenção por suporem uma aparente contradição com as promessas iniciais de Deus. Deus havia prometido proteção (Jr 1,8.17-19). Diante das oposições encontradas, é real a promessa divina? Deus não vinga o profeta de seus opressores? É um dos pedidos de Jeremias em seus sofrimentos (Jr 18,23). A palavra de Deus, que ele transmite, não pode ser desprezada; atentar contra o profeta é atentar contra a Palavra que ele anuncia e, portanto, contra o próprio Deus. Mas não é o próprio profeta que vinga o que sofre; ele pede a intervenção divina, pois entra aqui em causa a validade da Palavra diante das mensagens agradáveis dos profetas “otimistas” (Jr 28,1-9).

No entanto, a promessa de Deus não se realiza como humanamente se poderia esperar. Há silêncios de Deus, confissões sem resposta (Jr 17,14-18; 18,18-23; 20,7-12.14-18). Em outros momentos, Deus responde reafirmando sua proteção (Jr 15,20-21), indicando que punirá, a seu tempo, os inimigos (Jr 11,21-23), mas também mostrando ao profeta que o sofrimento aumentará (Jr 12,5-6) e que Jeremias deve amoldar sempre mais sua vida à vontade de Deus (Jr 15,19).

Assim se traduz o sentido de seu sofrimento: a palavra de Deus é verídica exatamente na entrega que o profeta, com toda a confiança, faz de si mesmo a Deus, em total abandono. O sofrimento de Jeremias é paradigma para o sofrimento que o povo terá (com a invasão babilônica). Ele realiza antecipadamente a sorte do povo: também nesse sentido, o profeta é sinal para seus ouvintes.

2.3 Necessidade de constante conversão. O exemplo de Jonas

A narrativa didática sobre Jonas reflete, em grande parte, sobre a atitude do profeta diante da palavra de Deus e da missão a que é chamado.

Jonas resiste à ordem de Deus (Jn 1,1-3) e foge para longe da face do Senhor (Jn 1,10). Deus, todavia, o segue (Jn 1,4-16). Diante da tempestade que coloca os tripulantes do navio em pânico, o profeta confessa

³³ BRUEGGEMANN, W. The Book of Jeremiah. Portrait of the Prophet. In: *Interpretation* 37, 1983, p. 130-145, aqui p.143.

³⁴ FISCHER, 2007, p. 130.



quem ele é: “sou hebreu e temo o Senhor” (Jn 1,9) – mas: teme realmente ao Senhor? Ele, de fato, reconhece seu erro: “Tomai-me e lançai-me ao mar [...] porque sei que é por minha causa que esta grande tempestade se levantou contra vós” (Jn 1,12). Mas, ao mesmo tempo, esta sua atitude de ser lançado ao mar, a princípio um ato magnânimo, iria ao encontro de seus objetivos, pois executaria de modo cabal seu desejo de “desaparecer” de diante do chamado divino; viria também ao encontro de sua intenção de não ir a Nínive, de ali não anunciar a palavra do Senhor. Com efeito, ele mesmo pedirá, mais tarde: “tira-me a vida” (Jn 4,3).

Após sua salvação miraculosa da tempestade, Deus o chama de novo. Agora, porém, diferentemente de Jn 1,2 (“anuncia contra ela que a sua maldade chegou até mim”, 1,2), não mais mencionando o conteúdo da mensagem, mas sim insistindo na ordem e exigindo obediência: “proclama-lhe a mensagem que Eu te digo” (Jn 3,2). Jonas não resiste mais: ele “foi a Nínive, de acordo com a palavra do Senhor” (Jn 3,3).

De início, não se entenderia bem a razão da fuga no primeiro chamado. Mas ao final do livro ela é explicada, com uma detalhada justificativa³⁵, cujo centro está na evocação da natureza do agir divino: “sabia que Tu és um Deus compassivo e clemente, lento para a ira e rico em bondade, e que te arrependes do mal” (Jn 4,2). Jonas não quer pregar em Nínive, pois supõe que sua palavra será desautorizada. Certamente anunciará punição, visto ser Nínive um dos protótipos de povo ímpio; mas Deus terá piedade dela e o profeta não só terá trabalhado em vão como ainda perderá sua autoridade como profeta.

Tal raciocínio demonstra que a visão que Jonas tem de Deus é incompleta. Com efeito, ele cita, para justificar-se diante de Deus, o texto de Ex 34,6-7, que fala da bondade e misericórdia do Senhor. Deixa de lado, contudo, sua segunda parte, que completa a primeira com a indicação da justiça divina: “que guarda a sua bondade a milhares, mas a ninguém deixa impune e castiga a falta dos pais nos filhos e nos filhos dos seus filhos até a terceira e quarta geração” (Ex 34,7).

Jonas, portanto, tem uma visão truncada de Deus: eliminando a segunda parte da caracterização de Deus em Ex 34,6-7, ele faz de Deus um Deus de misericórdia, mas que negligencia a justiça³⁶. Sua confissão

³⁵ SASSON, J. M. *Jonah*. New York: Doubleday, 1990. p. 276-279.

³⁶ SWEENEY, M. A. *The Twelve Prophets*. V. 1. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000. p. 329.



– “Sou hebreu e temo o Senhor” (Jn 1,2) – não expressa um conhecimento de Deus que corresponda a quem Ele realmente é. A partir daí, Jonas avalia sua missão: como não quer ser ridicularizado como profeta, não deve realizar a tarefa a ele designada. Pensa que Deus acabará por manifestar a Nínive o perdão, de modo que ele, Jonas, será objeto de riso e seu trabalho como profeta, posto em questão.

Além disso, o raciocínio de Jonas desconsidera algo importante: a possibilidade de que a mensagem profética não seja simples anúncio de um destino irrevogável, mas conte com a recepção dos ouvintes e, com isso, com a possibilidade de mudança no prognóstico. Desconhece que sua mensagem não é decisão peremptória, mas sim tem a função de chamar à conversão. Ele não alcança a dimensão da palavra que deve anunciar, pois não compreende corretamente quem é o Deus que lhe fala. Com uma visão errônea de Deus, a consequência é que Jonas não é capaz de entender sua vocação e missão como serviço, mas a tematiza a partir de si mesmo, como autoafirmação de sua pessoa.

Aqui se manifestam diversos elementos da “humanidade” do profeta, de sua fraqueza enquanto ser humano, ao mesmo tempo que se indica o sentido da missão profética. Jonas foge de Deus, fecha-se a Ele. Somente após o segundo chamado e a realização da missão a ele confiada, o profeta aceita dialogar com Deus. Deus toma a iniciativa (Jn 3,1) vem ao seu encontro e procura levá-lo à razão. Quer não só a conversão de Nínive, mas também a de seu profeta. Inicialmente, Jonas não responde à pergunta que Deus lhe dirige (“Tens motivo para irar-te?”, Jn 4,4) e deseja somente ver o que aconteceria à cidade, já que Deus não mais iria aniquilá-la (Jn 3,10; 4,4-5). Deus insiste no diálogo na busca de levar Jonas à reflexão (Jn 4,6-8a). O profeta continua, porém, fechado na sua atitude: “É melhor morrer” (Jn 4,8b). Mas outra pergunta de Deus (Jn 4,9) desata o sentido do Seu agir: explica por que sustou a condenação e assim busca mais uma vez levar Jonas a refletir (Jn 4,10-11).

Dessa forma conclui-se o livro. Seus últimos versículos sublinham mais uma vez a misericórdia de Deus. Esta, porém, não é devida propriamente às atitudes de conversão do povo de Nínive. Deus se compadece porque se trata de um povo incapaz de discernimento e, portanto, um povo que seguiu o caminho da transgressão porque não tinha quem lhe indicasse a via justa. Esta seria, então, a função própria de Jonas: primeiro indicar que Nínive seguia por um caminho grandemente desviado (1,2:



“anuncia contra ela que a sua maldade chegou até mim”); depois, já com o povo consciente de sua transgressão, anunciar que o juízo de Deus estava próximo (3,4: “Ainda quarenta dias, e Nínive será destruída”). O percurso desviado de Nínive se devia à sua incapacidade de distinguir o bem do mal (Jn 4,11). O profeta é aquele que aponta a situação real de seu destinatário e, assim, coloca os critérios para uma revisão da vida. O anúncio profético busca, em última análise, a conversão; concentra-se na palavra de um Deus a um tempo misericordioso e justo; jamais visa a afirmação pura e simples do próprio profeta.

Conclusão

O percurso feito demonstra que o chamado para a missão profética não diz respeito somente ao profeta, mas coloca-se dentro do plano de Deus no que concerne à vida humana. Fundamentalmente, entram em jogo não elementos exteriores, situações que exigem uma ação, apelos, enfim, que vêm das diversas situações, mas sim a palavra divina que lhe é dirigida e sua capacidade de ouvir, perceber e discernir. Pressuposta é a comunhão com Deus.

A missão, muitas vezes, joga o profeta em meio a dificuldades e dele exige confiança e viva fé. A grandeza da sua vocação e missão contrasta com suas possibilidades pessoais, mas, nos relatos proféticos, fica clara a presença contínua de Deus ao profeta, mesmo se não lhe poupa todas as oposições e contrariedades. Jeremias experimenta sua fraqueza e, simultaneamente, a força e proteção divinas; Isaías, a santidade de Deus que o purifica e o capacita; Ezequiel, a glória de Deus, que lhe possibilita enfrentar as mais radicais situações. Também Jonas experimenta, a seu modo, a proteção e presença de Deus, além do contínuo confronto com sua justiça e misericórdia. A vocação, dessa maneira, marca a vida inteira do vocacionado e faz dele um sinal de Deus na história. Ela autentica o profeta como verídico mensageiro de Deus.

Por outro lado, a missão profética, que se baseia numa vocação, tem ressonâncias na vida dos destinatários de sua mensagem e mesmo na história mais ampla. Em Isaías, a santidade de Deus exige de Judá e seus dirigentes um novo modo de ser frente ao culto e às relações sociais (dentre outros, Is 1,10-20) bem como aos desafios políticos (por exemplo, Is 7,1-17). Através de Jeremias, o povo é chamado a rever seus critérios de avaliação de sua própria situação histórica e de sua política, colocando tudo sob a palavra divina (por exemplo, Jr 2,1-37; 28,1-16).



Para Ezequiel, a glória de Deus se tornou elemento determinante da sorte do povo, tanto em referência ao culto como à cidade de Jerusalém, como juízo e esperança (Ez 7,1-14; 8,1-18; 37,1-14; 43,1-9, dentre outros) e, no tempo de restauração, também no restabelecimento da vida abundante (Ez 47,1-12) e na renovação total, com a criação de um “novo coração” (Ez 36,25-27).

Estruturante na vocação profética é a abertura à Palavra, que não é estranha à sua própria existência, mas a marca radicalmente. O profeta *vive* da Palavra que ele deve comunicar. Não é, assim, somente o homem da Palavra, mas com ela se identifica: é o homem-Palavra³⁷.

Assim sendo, o que marca definitivamente a vocação profética é a relação do profeta com Deus. Ele é o homem do contato com Deus (Dt 18,15-18), alguém a quem “o Senhor conhece face a face” (Dt 34,10). Exatamente aqui o conceito de “profeta” segundo Deus é ampliado para todos aqueles que, participando da mesma experiência de conhecer a Deus “face a face”, tendo com Ele um contato íntimo, como alguém que fala com seu amigo (Ex 33,11), podem ser reais porta-vozes de Deus³⁸. Abre-se, com isso, a perspectiva para os tempos posteriores, além do período bíblico, que contará com muitos que, acolhendo a Palavra, dela se alimentando e, mesmo na fraqueza, sendo sinais vivos de Deus, permearão a história como luzes de esperança e instrumentos através dos quais, de modo particular, Deus continua guiando o seu povo. Se todos os cristãos recebem o múnus profético³⁹, alguns, no meio do povo de Deus, são especialmente designados, pelo chamado especial para a dedicação total da vida ao serviço de Deus e de sua Palavra, para a missão específica de manter viva tal consciência.

³⁷ LIMA, M. L. C. *Mensageiros de Deus*. Profetas e profecias no antigo Israel. Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Reflexão, 2012. p. 22.

³⁸ É nesse sentido que a Escritura fala de Débora como profetisa, porque, atenta à vontade de Deus, a transmite (Jz 4,4); de Moisés como profeta (Dt 18,15-18) e de Aarão, por ser porta-voz de Moisés e, por conseguinte, de Deus (Ex 7,1); de Miriam, por interpretar o grande feito do Senhor do êxodo (Ex 15,20); de Samuel, por sua ligação com Deus (1Sm 3,19; 2Cr 35,18). Também Abraão recebe tal denominação, nesse caso em sua função de intercessor (Gn 20,7).

³⁹ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática “Lumen Gentium” sobre a Igreja*, 1964, n. 35. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 18 maio 2023.



Referências

- ALONSO SCHÖKEL, L. *Diccionario Biblico Hebreo Español*. Madrid: Trotta, 1994.
- BIBLIA Sacra Vulgatae Editionis. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1995.
- BLENKINSOPP, J. *Isaiah 1-39*. Doubleday: The Anchor Bible, 2000.
- BRUEGGEMANN, W. The Book of Jeremiah. Portrait of the Prophet. In: *Interpretation* 37, 1983, p. 130-145.
- CARROL, R. *When the Prophecy Failed*. London: SCM Press, 1979.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição dogmática "Lumen Gentium" sobre a Igreja*, 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 18 maio 2023.
- DE VAUX, R. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1992.
- FISCHER, G. *Jeremiah: Der Stand der theologischen Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- HOLLADAY, W. L. *Jeremiah 1*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- KAISER, O. *Jesaja 1-12*. London: SCM Press, 1983.
- LIMA, M. L. C. *Mensageiros de Deus. Profetas e profecias no antigo Israel*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2012.
- MARTINS, C. M. P. *Quando YHWH silencia: a dinâmica entre o profeta e a palavra no livro de Amós: análise exegética de Am 8,11-12 e sua relação com Am 7,10-17 (dissertação de mestrado)*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.
- MILGROM, J. Did Isaiah Prophecy during the Reign of Uzziah?. In: *Vetus Testamentum*, v. 14, 1964, p. 165-182.
- MÜLLER, H.-P. שִׁדְרָן *qdš* Santo. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (org.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. V. 2. Madrid: Cristiandad, 1985. col. 741-768.
- ODASSO, G. Santità. In: ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (org.). *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. 5. ed. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 1994. p. 1419-1427.



SAEBØ, M. פתה *pth* Ser influible. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (org.). *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. V. 2. Madrid: Cristiandad, 1985, col. 624-627.

SASSON, J. M. *Jonah*. New York: Doubleday, 1990.

SIMIAN-YOFRE, H. *Apostila do curso sobre Isaías*. Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 2004.

SWEENEY, M. A. *The Twelve Prophets*. V. 1. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000.

WILDBERGER, H. *Jesaja*. 1. Teilband Jesaja 1-12. 2. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980.

ZIMMERLI, W. *Ezechiel 1-24*. 2. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1979.

ZIMMERLI, W. Le message du prophète Ezéchiél. In: *Foi et Vie* n. 71, p. 3-25, 1972.