

VERDADES, MENTIRAS E IRONIAS: UMA BREVE ANÁLISE DE I REIS 22

Truth, Lies and Ironies: a Brief Analysis of I Kings 22

Jônatas de Mattos Leal¹
Diego Rafael da S. Barros²

RESUMO

O “espírito mentiroso” que procede de Yahweh, no episódio em que Micaías se apresenta perante Acabe, parece depor contra a integridade de Deus. Este trabalho objetiva explorar o sentido da ação de Micaías e do “espírito mentiroso”. Pretende ainda averiguar se há contradição entre o texto e a teologia bíblica, no que se refere à pessoa e caráter de Deus. Do ponto de vista metodológico, o texto de I Rs 22: 19-23 foi objeto de exegese, incluindo análise gramatical, contextual e teológica. Agregou-se a isto a hipótese de uso de figuras de retórica, especialmente a ironia. Concluiu-se que não era intenção divina ludibriar o rei, mas alertá-lo quanto ao risco de sua decisão, a qual representava sua chance final de arrependimento perante o juízo divino. O estudo do “espírito mentiroso” de Deus leva à discussão de questões éticas paralelas, tais como o uso defensável da mentira e outros artifícios eticamente questionáveis.

PALAVRAS-CHAVE: Exegese. Espírito Mentiroso. Ironia.

ABSTRACT

The “liar spirit” who proceed of Yahweh, in the episode that Micaiah presents himself before Ahab, seems testify against God’s integrity. This work search investigate the sense of the action of both Micaiah and “liar spirit”. Still intends inquire if there is contradiction between this text and biblical theology, as for the person and character of God. In the methodological point of view, 1 Kgs 22: 19-23 was object of exegesis, including grammatical analysis, contextual and theological. It was added the hypothesis that were used rethorical figures, especially the irony. It was concluded that God did not intend to deceive the king, but warn him about the risk of his decision, wich represented his last chance to repent before the divine court. The study of God’s “liar spirit” leads to a discussion of parallel ethical issues, such as the defensible use of lies and another ethically questionable devices.

KEYWORDS: Exegesis. Lying Spirit. Irony.

¹ Mestre em Ciências da Religião pela UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco. Atua como professor de Línguas Bíblicas do SALT-IAENE - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia. E-mail: <leal.jonatas@gmail.com>.

² Aluno do 5º período do curso de bacharel em teologia do SALT-IAENE – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia/ Instituto Adventista de Ensino do Nordeste. E-mail: <diego.rafael.barros@gmail.com>.

INTRODUÇÃO

No episódio da batalha em Ramote-Gileade entre Israel e a Síria, o rei Acabe estava seguro quanto à sua vitória. Ben-Hadade, rei da Síria, e seus exércitos aliados já haviam sido rechaçados do território israelita três anos antes, numa situação em que a Síria parecia estar em situação vantajosa. Agora, a ofensiva bélica da aliança formada pelos reis Acabe e Josafá era favorita à vitória. A Síria estava enfraquecida depois da baixa que tivera três anos antes, e Israel, que vencera sem a ajuda de aliados, agora contava com o apoio de sua nação-irmã, Judá. Na perspectiva humana, os fatores cooperavam para que Israel lograsse vitória neste empreendimento, mas na perspectiva divina esse não era o caso. No céu, o tribunal de Yahweh comissiona um “espírito mentiroso” para que os profetas de Acabe sejam levados a mentir, e o rei Acabe, crendo neles, avança para guerrear em Ramote-Gileade. Na batalha, Acabe é atingido por uma flecha disparada aleatoriamente, e, após horas de hemorragia, morre na batalha.

O leitor bíblico é levado a questionar os métodos usados por Deus, que, aparentemente, decreta a morte de Acabe, utilizando-se de fraude e engano. Isto põe em xeque o caráter do Deus de Israel e o situa no campo da inconfiabilidade, uma vez que é aparentemente declarado ser Ele o autor da mentira que induz o rei à batalha de Ramote-Gileade. O principal objetivo deste artigo é propor uma compreensão mais adequada da perícopes de I Reis 22:19-23, levando em consideração o contexto mais amplo da narrativa, a linguagem e as implicações do entendimento literal desta.

O ANTECEDENTE DA NARRATIVA

Os eventos que ocorrem no capítulo 22 de I Reis não podem ser escrutinados antes do estudo dos dois capítulos anteriores (caps. 20 e 21), em especial o capítulo 20. Todas as três histórias estão conectadas ao tema das profecias acerca da morte de Acabe (20:42 e 43; 21: 21 e 22; 22: 17, 28). Deve-se ter em mente que a morte de Acabe fora profetizada três vezes por, pelo menos, dois personagens diferentes³, a saber, Elias e Micaías.

O estudo dos capítulos 20 e 22 lança nova luz sobre os fatos. Os autores da LXX, a versão grega da Bíblia Hebraica, alteraram a ordem dos capítulos 20 e 21. No texto desta versão, houve uma anteposição

³ Há quem defenda que o profeta do capítulo 20 é o próprio Micaías, mas, é claro, essa suposição não tem sustentação escriturística. A ideia de que o profeta do capítulo 20 e Micaías são a mesma pessoa é defendida com base nos escritos de Flávio Josefo, que em sua obra mais conhecida, História dos Hebreus, identifica o profeta do SENHOR que pede para ser golpeado na cabeça como Micaías e acrescenta que, devido a esta predição tal profeta fora atirado ao cárcere (JOSEFO, 2008, p. 422).

do capítulo 21 – que trata da tomada à força da vinha de Nabote – ao capítulo 20, deixando-o lado a lado com o texto do capítulo 22. Nesta inversão, percebe-se o claro enfoque no paralelismo existente entre as histórias dos capítulos 20 e 22, como pode ser observado no quadro a seguir:

QUADRO 1: PARALELO ANTITÉTICO DOS RELATOS DAS GUERRAS ENTRE ISRAEL E SÍRIA

CAPÍTULO 20	CAPÍTULO 22
O Rei da Síria ataca Israel (subiu a Afeca) – v. 26.	O Rei de Israel ataca a Síria (subiram a Ramote Gileade) – v. 29.
Um profeta verdadeiro profetiza a vitória de Acabe (entregará nas tuas mãos) – v. 28.	400 falsos profetas e Zedequias profetizam a vitória de Acabe (entregará nas mãos do rei) – v. 6
Ben-Hadade esconde-se em uma câmara interior – v. 30.	Zedequias se esconderá em uma câmara interior – v. 25
Um homem, filho dos profetas, profetiza a morte de Acabe – v. 40-42	Micaías profetiza a morte de Acabe – v. 17; 19-23
O profeta é ferido por vontade própria – v. 37.	Micaías é ferido contra sua vontade – v. 24.

Este é um paralelismo de natureza antitética, e aplica uma ligação de causa e consequência entre os textos dos capítulos 20 e 22, pois é o fato de Acabe aliar-se aos arameus que causará finalmente a sua morte. Jerome Walsh (apud BROWN, 2007, p. 373) afirma que “a primeira e a terceira história (caps. 20 e 22) formam um par contrastante. (A LXX enfatiza o paralelo antitético ao unir ambas e colocar a história de Nabot [sic] antes delas).” Este contraste é um elemento que abre as portas para a entrada da ironia – em suas mais variadas formas – na narrativa.

AS IRONIAS DA NARRATIVA

O contraste entre os capítulos 20 e 22 possivelmente implica certo tom de ironia, comum na literatura histórica do Antigo Testamento⁴. Trata-se do que hoje seria chamado popularmente de “ironia do destino” e que Stan Goldman (1990) denominou “ironia gerativa”.

⁴ Para maior compreensão acerca do uso de ironias na Bíblia Hebraica ver, dentre outros: Watson (1995, p. 306-312); Spangenberg (1996, p. 57-69); Rossow (1982, p 48-52); Goldman (1990, p. 15-31); Acosta (2009, p. 9-32).

A ironia gerativa é realmente uma dupla ironia que força o leitor a questionar seus valores éticos e não-éticos. [...] É particularmente importante porque oferece uma nova abordagem para a chave do revés da trama e a problemática ética da história. (p. 15 – Tradução nossa⁵).

No contexto da morte do rei Acabe, o capítulo 20 de I Reis serve como pano de fundo para justificar a derrota e a morte de um rei israelita nas mãos de um exército gentio. Aqui, o uso da ironia gerativa visa justificar a derrota da aliança Judá-Israel ante o desmoralizado exército sírio de Ben-Hadade. Esta ironia leva o leitor a perceber que a infidelidade a Yahweh pode fazer tombar até mesmo o rei da nação protegida por Deus, questionando valores nacionalistas tais como a pertença incondicional à comunidade da aliança. Assim, Acabe torna-se um padrão objetável perante a audiência israelita de todos os tempos, ainda que tenha sido morto em um empreendimento de interesse geral da nação (diga-se de passagem, talvez o único desta natureza em sua vida). Isto fica evidente no modo como o Talmude lida com o episódio da morte de Acabe: “Disse o Rabi. Aha ben Hanina, “ ‘Perecendo o ímpio, há júbilo’ (Pv 11:10). Quando Acabe, filho de Onri, pereceu houve júbilo” (NEUSNER, 2011, p. 659).

O uso de ironias nesta seção da Bíblia Hebraica não se limita ao paralelismo antitético entre os capítulos 20 e 22. Diversos tons irônicos perpassam a narrativa. Outras ironias retóricas, em especial as de linguagem, conectam esta seção do livro de Reis a outras partes do mesmo livro. O conflito entre os 400 profetas de Acabe e o profeta Micaías faz lembrar o embate religioso do monte Carmelo no capítulo 18, e é um exemplo de *ironia retórica de tema*.⁶

Em seu primeiro discurso, Micaías opta por falar a verdade de uma maneira um tanto excêntrica, diferente da que normalmente se espera de um profeta (v. 15).

[...] o profeta javista profetiza o mesmo placebo que os profetas da corte, e o rei, que sabe que está condenado, exige veementemente a verdade. O efeito deve aumentar o teor amargamente irônico da narrativa [...] (WALSH apud BROWN, 2007, p. 373).

Na leitura do próprio texto fica evidente que o mensageiro não tinha a intenção de profetizar falsamente. O próprio Acabe percebe, de alguma forma, que Micaías estava faltando-lhe com a verdade. O leitor inepto pode

⁵ Todos os textos retirados de obras originalmente escritas em inglês e espanhol foram traduzidos pelos autores deste artigo, uma vez que delas não há nenhuma tradução disponível em português.

⁶ Para Goldman (1990, p. 21), a ironia retórica de tema pode ser expressa através do uso das mesmas palavras em contextos distintos para fazer uma espécie de conexão temática entre diferentes partes da história, que, neste caso, pode ser o fato de Acabe sempre servir-se de profetas de confiabilidade duvidosa.

atribuir lábios mentirosos ao profeta filho de Inlá, mas isto não passa de outro tom de ironia na narrativa. Qual a eficácia da falsa fala de Micaías? Profetizando assim, o vidente potencializa o impacto da verdade, fazendo com que o rei Acabe clame por ela: “Quantas vezes te conjurarei que não me fales somente a verdade em nome do Senhor? (v. 17)”. Assim, Acabe confessa sua culpabilidade nesta questão. Ele reconhece com seus próprios lábios ser esta uma falsa profecia. Isso significa que ele acaba de confirmar que todos os seus profetas mentiram – já que ele pede a verdade a Micaías e espera que agora esta seja diferente da mensagem de seus 400 profetas.

A partir de agora, independentemente do que Micaías viesse a dizer na sequência, Acabe tornar-se-ia indesculpável perante a audiência, pois reconhece publicamente que o oráculo de seus profetas não é verdadeiro. O que, então, desmascara Acabe? O uso da ironia na boca de um sábio profeta: Micaías, filho de Inlá.

Outro momento irônico da narrativa é percebido no momento em que o rei de Israel, disfarçado para não atrair o ataque dos Sírios, é acertado aleatoriamente por uma “flecha perdida” (v. 34). Acabe despojou-se de suas vestes reais e trajou a armadura de um simples soldado (v.30) para, talvez, impedir o cumprimento da profecia de Micaías, mas o plano do rei de ludibriar a Deus não se concretizou. Sua tentativa de *virar a mesa* e enganar a Deus foi frustrada. Ironicamente, como enfatizou Josefo (2008, p. 426), “a troca de roupas não mudou o destino de Acabe”. Este tipo de ironia é classificado por Goldman (1990) como *ironia retórica de incidente*, onde o acaso é fator decisivo e, obviamente, inesperado para a mudança da trama. Para Goldman “o efeito particular da ironia de incidente é intensificar as expectativas literárias para múltiplas ironias” (1990, p. 16). Esta cena é seguida imediatamente por uma *ironia retórica de perspectiva de narrativa*. Ao deparar-se com esta faceta da ironia, o leitor desfruta da ironia dramática, percebendo, mais que os próprios personagens, o rumo que toma a narrativa, enquanto cada personagem ignora tanto o seu destino como o ponto de vista dos demais (GOLDMAN, 1990, p. 18). Isso se revela no momento em que, enquanto todos procuram o rei para feri-lo, lá está Acabe moribundo, escondido em seu carro e sangrando até a morte.

Esta sequência de ironias fornece uma pista para entender a mensagem do texto, que como será proposto, é uma mensagem nada convencional. De posse deste conhecimento, pode-se avançar rumo a uma compreensão mais exata do texto.

A NARRATIVA

O Rei Acabe propõe a Josafá, rei de Judá, a reconquista do território de Ramote-Gileade (lit. Altos de Gileade), que outrora, pertencera a Israel e servira, inclusive, como cidade de refúgio (Dt 4:43). Este território havia sido conquistado, em dado momento, pela Síria e, é provável que ao declarar guerra contra os arameus, Acabe desejasse que este território fosse incorporado no grupo de terras devolvidas a Israel por Ben-Hadade, conforme o tratado de paz realizado por ambos em I Reis 20: 34. Acabe já tinha tomado a sua decisão de ir à guerra e ele apenas indaga ao rei Josafá se este o acompanhará, ou não: “Irás tu comigo à peleja, a Ramote-Gileade?” (v.4). Esta decisão é anterior a sua consulta aos profetas que o serviam, uma vez que esta apenas é realizada por sugestão do monarca do Sul (v.5). Isto é muito importante para a compreensão do texto. Uma vez que Acabe decide subir à guerra antes de consultar os oráculos proféticos, isto demonstra que este oráculo não é decisivo para a decisão do rei.

Acabe reuniu, então, quatrocentos profetas e a estes perguntou: “Irei à peleja contra Ramote-Gileade, ou deixarei de ir?” (v.6). A unânime resposta afirmativa dos quatrocentos profetas não convencera a Josafá (v.7). Ele, de alguma maneira, identificou que aqueles profetas não eram de Yahweh: “Não há aqui ainda algum profeta do SENHOR ao qual possamos consultar?” (v.7). É provável que o fato de os videntes de Acabe não falarem no nome do SENHOR – Yahweh – mas utilizarem o termo ambíguo *Adonay*,⁷ tenha sido o prumo de condenação de sua profecia. Tratando deste caso, Walsh (apud BROWN, 2007, p. 373) propõe:

Seu conselho parece favorável, mas é, de fato, ambivalente. Não diz o nome da divindade que lhe concederá a vitória (cf. v.12), nem especifica *qual* rei a receberá (cf. a “sua mão” não ambígua em 20, 13.28). – Grifo do autor.

Sem as credenciais javistas, estes profetas não passam pelo crivo do rei Josafá. Insatisfeito, ele pergunta por um profeta que fale no nome de Yahweh. É então que outro personagem entra em cena. O rei de Israel recorda-se de um vidente que fala no nome de Yahweh, mas não está disposto a convocá-lo, porque, segundo ele, “este nunca profetiza o bem a meu respeito, somente o mal” (v.8). Josafá censura o rei de Israel por seu discurso, e este, por sua vez, envia um oficial palaciano para buscar Micaías, filho de Inlá e profeta do Senhor.

⁷ Texto hebraico de I Rs 22:6 última parte, ênfase suprida :

[וַיֹּאמְרוּ עֲלֵה וְנִתֵּן אֲדֹנָי בְּיַד הַמְּלָךְ:]

Entrementes, os profetas de Acabe tentam consertar a grave falha que cometeram, e profetizam em uníssono, agora no nome de Yahweh (v. 12)⁸. Ao fazerem isso, os profetas caem no total descrédito da audiência, seja esta a dos reis de Israel e Judá ou a dos leitores do texto hebraico. Eles reformulam sua mensagem de forma que seja agradável ao ouvinte e isto mostra o baixo nível de compromisso que estes possuem com a verdade.

CONCÍLIOS NA TERRA E NO CÉU

Após esta sugestão, enquanto os reis contemplam as profecias formuladas e reformuladas dos profetas da corte e o mensageiro sai em busca de Micaías, é vista uma cena que evoca as típicas práticas jurídicas do antigo Israel. Ambos os monarcas dirigem-se aos portais da cidade, e sentam-se sobre seus respectivos tronos (v. 10). Boecker, famoso biblista especialista no direito israelita, declara que “como o local dos julgamentos, o AT menciona frequentemente os portões da cidade, cf. Dt 21.19; 25.7; Is 29.21; Am 5.10.12.15; Sl 127.5; Pv 22.22” (2004, p. 15). Esta informação é relevante dentro da análise dos tópicos seguintes. Com isso em mente, consegue-se um maior vislumbre da cena em questão. Os reis de Judá e Israel estão sentados em seus tronos para julgar o teor da profecia que lhes era apresentada. Assim, os tronos representam aqui a autoridade que estes reis possuem na cena indicada.

Depois deste foco na cena dos tronos, Micaías, filho de Inlá – esta é a única informação existente sobre sua história – é inserido na trama e logo promete ao mensageiro de Acabe que falará conforme o Senhor ordenar (v.14). A princípio, Micaías demonstra um tom desafiador ao ironizar o Rei de Israel, como pode ser percebido no verso 15: “sobe e triunfarás”. Esta ironia parece ter sido enfrentada outras vezes por Acabe em seus contatos anteriores com Micaías (v.16). Como já foi observado, o uso da ironia pelo profeta tem a função de desmascarar a mentira, ridicularizando-a. É então que a pregação do profeta assume um tom vazio de sarcasmo. A primeira visão de Micaías é clara: o monarca do Norte irá falecer, as dez tribos se dispersarão e tornarão para casa em paz (v. 17). Acabe ignora a voz do Senhor na fala de Micaías e o acusa de amaldiçoá-lo constantemente (v.18). A segunda visão do profeta é de um cunho ainda mais chocante.

O terceiro discurso de Miquéias [i.e. Micaías] não é solicitado; mas relata uma cena que ele testemunha na corte celestial de Iahweh para explicar o desacordo entre seu profeta e os profetas da corte de Acab. [sic] (WALSH apud BROWN, 2007, p. 373).

⁸ Texto hebraico de I Rs 22:12, ênfase suprida:

[וְכָל-הַנְּבִיאִים נְבִיאִים בֶּן לְאִמֹר עָלַי רָמַת גִּלְעָד וְהַצִּלַּח וְנָתַן יְהוָה בְּיַד הַמֶּלֶךְ:]

Ironicamente, assim como na terra, um tribunal também se reuniria para uma sentença de guerra. Este tribunal tinha por juiz o Senhor, que, tal como os monarcas de Israel e Judá (v.10), estava assentado sobre seu trono (v.19). Junto a Ele estavam todas as testemunhas do Seu concílio celestial. Moberly (2003, p. 11) argumenta que isto “representa e descreve a realidade espiritual do que está acontecendo aqui e agora na terra, à entrada do portão de Samaria”. Esse contraste entre os concílios parece indicar mais um nível irônico da narrativa. Os reis eram os representantes de Deus na Terra (cf. Sl 45: 6-7)⁹, e seus tronos representavam igualmente o trono de Deus. Assim, quando uma assembleia jurídica se levantava em Israel, representava o próprio Yahweh tomando decisões em Seu concílio celestial. A mensagem da visão de Micaías é clara: as decisões de Acabe e Josafá não estavam em harmonia com as decisões de Yahweh: o Supremo Rei-Juiz.

Micaías participa silenciosamente de uma audiência do concílio de Yahweh. Isso torna sua mensagem mais confiável que a dos profetas de Acabe, uma vez que os argumentos destes não se baseiam em visões ou revelações diretas da parte da divindade. Como argumenta de Vries, “acesso ao concílio celestial era presumivelmente de maior importância para a autoridade de uma mensagem do que a afirmação de *Heilspropheten*¹⁰ de posse do *rúah* Iahweh.” (apud Hildebrandt 2008, p. 198). Pode-se, então, afirmar que esta cena torna as palavras de Micaías uma fonte mais confiável do que a profecia dos 400 profetas da corte, uma vez que ele está na posição de testemunha ocular da corte de Yahweh – o mais alto grau de autoridade profética.

Ao erguerem-se as cortinas da eternidade, Micaías pode contemplar como Daniel (Dn 7:9 e 10) e Isaías (Is 6:1-8)¹¹ o santuário que há no céu. Pode-se perceber nestes três textos (Dn 7:9 e 10; Is 6:1-8; e I Rs 22:19-22) uma correlação de atividades e cenas próprias do Santuário celestial. Nas três visões percebe-se que: 1) os profetas alegam presenciar uma teofania utilizando os verbos *rú'áh* (Is 6:1; I Rs 22:19) e *hāzāh* (Dn 7:9;); 2) Deus está sentado em seu trono como Rei-Juiz universal (Dn 7:9; Is 6:1; I Rs 22: 19); 3)

⁹No Antigo Israel havia a concepção de que o rei era adotado por Deus (cf. Sl 2:7) tornando-se, então, Seu filho. Assim, o rei assumia a função de representante legal de Deus na terra. É claro que isso não significa que a pessoa do rei seria divinizada (cf. Sl 89:2), mas torna o rei uma figura distinta dos demais homens de Israel. Para maiores detalhes ver Vaux (2010, pág. 140-141).

¹⁰ Palavra alemã que parece significar “profetas da salvação” referindo-se aos 400 profetas da corte de Acabe que profetizaram falsamente sua vitória em Ramote-Gileade.

¹¹ Sobre a ligação entre Isaías 6: 1-8 e I Rs 22: 19-22, ver Mettinger (2008, p. 194).

seres celestiais estão circundando e servindo Yahweh (Dn 7:10; Is 6: 2; I Rs 22: 19); 4) as três cenas evocam, de alguma maneira, o juízo; e 5) o conteúdo das visões inclui guerras entre reinos¹².

É razoável supor que os três textos são literalmente visões da atividade de Yahweh nos domínios de seu santuário celestial. O caráter literal deste texto evidencia, apoia e reforça a possibilidade da existência de um templo/santuário nas dimensões celestes¹³.

Especificamente no contexto de I Reis, isto demonstra que a realidade da terra é prefigurada no céu, ou seja, (1) acima do tribunal de Acabe, está o tribunal do Senhor; (2) acima da decisão tomada em Samaria, está a decisão tomada no santuário celestial.

A corte de YHWH é o equivalente espiritual a corte de Acabe, isto é, a outra face de uma mesma moeda. A cena da corte de YHWH interpreta para Acabe a realidade de sua própria corte (MOBERLY, 2003, p. 9).

Ainda que haja um nítido paralelo entre estas visões, há quem advogue que esta visão é de natureza alegórica e que o seu conteúdo não deve ser compreendido literalmente¹⁴. É provável que a dificuldade de lidar com a presença de um “espírito mentiroso” sendo comissionado por Yahweh tenha impulsionado esta interpretação.

Todavia, para defender o caráter alegórico da visão, algumas questões que surgem parecem ficar sem respostas. Se, ao interpretarem-se textos de teor similar como, por exemplo, os que foram anteriormente mencionados (Is 6: 1-8 e Dn 7: 9-10) como literais, por que entender que a visão de Micaías em I Reis 22:19-23 não passa de simples parábola? Como interpretar que Daniel e Isaías, entre outros, tiveram uma experiência teofânica e ao mesmo tempo negar este fato no tocante a Micaías?

Ao interpretar que os profetas Isaías e Daniel presenciaram uma cena real e foram acometidos por uma teofania, deve haver uma inclinação a dar o mesmo parecer a experiência de Micaías narrada no texto em questão (I Rs 22:19-23).

Outro argumento que favorece a interpretação literal da visão é que em nenhuma outra parte da Escritura, Yahweh é o sujeito ativo de uma parábola que represente a Ele mesmo e Suas prerrogativas. Isto indicaria que

¹² Neste ponto, alguém pode ter dificuldades de compreender que na visão de Isaías há menção de guerra entre reinos. Mas o ano da morte do rei Uzias (destacado no v. 1) coincide com o período da marcha assíria para fazer guerra a Judá. Neste momento, o povo se inquietava sobre o destino da nação, que não tinha muitas chances de sobrevivência a invasão da Assíria (cf., NICHOL, 1995, p.169) .

¹³ Sobre o tema da existência e função do templo/santuário celestial consultar Sousa (2005).

¹⁴ Cf. Nichol (1993, p. 837); Champlin (2001, p. 1455) e Lockyer (1999, p. 43), que falham em apresentar evidências.

o episódio consistiu em uma autêntica experiência teofânica. Sendo assim, Micaías teve a visão do trono celestial e de uma cena real da corte de Yahweh em seu palácio/templo. E as evidências textuais mostram que isto nada tem de alegórico.

Porém, o caráter literal da narrativa impõe alguns questionamentos que devem ser levados em consideração neste trabalho. Deus deseja enganar Acabe? Um espírito mentiroso pode fazer parte do exército do céu? Yahweh mente aos Seus profetas? Tais indagações estarão em foco na discussão a seguir.

YAHWEH DESEJA SEDUZIR ACABE A IR A RAMOTE-GILEADE ATRAVÉS DA ATUAÇÃO DE SEUS PROFETAS?

O texto nos fornece alguns indícios que apontam para uma atuação negativa (do espírito mentiroso) com um objetivo positivo. Por um instante, é necessário lembrar a cena. Acabe está obstinado a guerrear contra os arameus em Ramote-Gileade (v.3). Os profetas são convocados não para eliminar uma dúvida na mente de Acabe, mas para satisfazer a vontade de Josafá (v. 4). A atuação dos profetas não é das mais convincentes. Eles não falam no nome de Yahweh em sua primeira atuação, de maneira que Josafá os identifica como profetas sem credenciais divinas (v. 7) e, logo em seguida, refazem o oráculo, profetizando no nome de Yahweh, para tentar persuadir também a Josafá. Micaías entra em cena sendo reconhecido como profeta de Yahweh, o que o investe de autoridade javista na presença dos reis (v. 8). Em seu primeiro discurso (recheado de ironia) o profeta Micaías fala da mesma forma que os profetas de Acabe (v.15), ao passo que o rei pede a verdade em seu oráculo (v.16).

Agora, algumas indagações de cunho geral podem ser respondidas. Se a atuação dos profetas de Acabe foi um completo fiasco, que motivos teria o rei de Israel para crer em suas palavras? Se estes profetas não foram nem um pouco convincentes, como Deus os utilizaria para cumprir Seu propósito de enganar Acabe? Ou será que este não era o objetivo final do Senhor? Por que alguém que pretende enganar outrem, enviaria um profeta confiável para dizer a verdade de maneira tão contundente? Talvez o objetivo de Deus não seja o de ludibriar Acabe. Mas, se esta não era a real intenção do Senhor, qual seria esta intenção? Se Deus não queria enganar Acabe, o que Ele queria então?

A princípio, o “espírito mentiroso”, seja lá quem ou o que for¹⁵, só entra em cena quando Acabe consulta os seus profetas. Já foi argumentado (mais de uma vez neste trabalho) que a obstinada resolução do rei Acabe em ir à

¹⁵ Este assunto será brevemente tratado mais adiante, no próximo tópico/questionamento.

guerra é tomada antes da consulta e da reunião do tribunal, em sua conversa pessoal com Josafá (v. 4). Assim, House (1995, p. 237 e 238) entende que é difícil chamar a Deus de mentiroso, pois Seu anúncio foi dado antes mesmo do rei Acabe ir à guerra. Assim, ainda que pareça contraditório, o contexto mostra que a intenção de Yahweh parece mais ser a de *dissuadir o rei* de sua possível empreitada do que a de *persuadi-lo* através de artifícios enganosos. Se não fora assim, como explicar o fato de o Senhor ter revelado a Micaías as cenas do concílio celeste, e ter enviado a impactante verdade através da atuação do profeta? Parece mais que Yahweh intenta mostrar a Acabe como a sua credulidade (conveniente, diga-se de passagem) causará a sua própria destruição.

Esta ideia recebe o reforço linguístico. O verbo “enganar”, utilizado na sentença “quem enganará Acabe...?”, é o verbo *pātāh*. Goldberg (2008, p. 1249) define o verbo da seguinte maneira:

A ideia básica do verbo [*pātāh*] é a de ‘ser aberto’, ‘ser espaçoso’, ‘ser amplo’, e pode dizer respeito à pessoa imatura ou simples, que está aberta a todos os tipos de enganos por não ter criado seu próprio juízo discriminador quanto ao que é certo ou errado.

Moberly (2003, p. 12) parece defender uma interpretação similar a esta:

A forma do verbo [*pātāh*] aqui significa “fazer de bobo”, i.e., “enganar”, como alhures Joabe acusa Abner de fazer com Davi (II Sm 3:25). Assim, na proposta de Deus “Quem enganará Acabe?”, Micaías está efetivamente dizendo, “Você é tão bobo que está sendo enganado”.

Em outras palavras, Deus parece estar usando a mentira mal contada dos profetas da corte como pano de fundo para que a verdade brilhe mais intensamente, alertando Acabe do engodo do qual está sendo vitimado pela sua própria obstinação.

Talvez, neste ponto alguém pense que o dilema ético da questão não é solucionado. Pode Deus mentir, ainda que seja com uma finalidade nobre? Talvez o termo mentira não se enquadre perfeitamente neste contexto. O dilema ético que aqui é enfrentado pode ser solucionado pela declaração de Charles Hodge (2001, p.1349) de que uma mentira “não é simplesmente um ‘*enunciatio falsi*’¹⁶, [...] mas deve haver a intenção de enganar”. Hodge não está solitário ao defender posições como esta. Ao discorrer sobre a postura de Agostinho acerca da mentira, Norman Geisler (2010, p. 81) conclui que a posição de Agostinho “parece implicar que a pessoa não mente quando comunica algo verdadeiro à luz de suas intenções – mesmo que algum tipo de ação duvidosa esteja, necessariamente, envolvida”.

¹⁶ Lit. afirmação (ou declaração) falsa.

A visão que este artigo defende é a de que Deus, de maneira alguma, tencionava ludibriar Acabe. Antes, desejava mostrar-lhe a verdade através da própria mentira mal elaborada de seus profetas. Para tanto, Yahweh faz uso do aspecto tradicional da figura de retórica mais presente no texto: a ironia. Todo o contexto da morte de Acabe tem um pano de fundo irônico. Uma definição satisfatória desta faceta da ironia israelita é encontrada nas palavras de Kivitz (2009, p. 165): “a ironia... é uma maneira de mostrar a verdade falando mentira [...]. É uma espécie de contradição que desmascara a contradição [...]”. Deus revela a verdade ao rei Acabe não somente pela fala de Micaías, mas também pela atuação duvidosa dos profetas da corte.

Entende-se, portanto, que Acabe foi iludido pelos seus mensageiros, mas estes por sua vez não apresentaram um testemunho tão fiável quanto o de Micaías. Parece que já era costume destes profetas falar somente o que agradasse ao rei, uma vez que o profeta Micaías era o único de quem Acabe esperava uma fala contrária ao seu desejo, isto é, o único que profetizava o mal contra o monarca (v. 8, 18). O propósito da cena era denunciar a ingenuidade de Acabe, todavia este rei recusou aprender a lição, o que resultou em sua morte. Resolve-se, assim, o paradoxo da narrativa segundo o qual ambas as mensagens – tanto a falsa como a verdadeira – seriam inspiradas pelo próprio Yahweh. Ele inspira os profetas da corte a mentir, não de uma forma comum, mas de maneira desconexa e incoerente; e, ao mesmo tempo, envia a verdade a Micaías de maneira clara e impactante para que esta brilhe mais intensamente em comparação com a fraude e o engano.

QUAL A NATUREZA DO ESPÍRITO MENTIROSO QUE SE PROPÕE A ENGANAR ACABE?

Há muita controvérsia acerca da natureza deste personagem. Pelo menos três posições básicas são adotadas pelos estudiosos do texto. Em primeiro lugar, alguns intérpretes argumentam que este espírito é o próprio Satanás ou um espírito demoníaco que se apresenta diante de Deus, como no caso de Jó (1-2), para pedir permissão para enganar Acabe.¹⁷ Todavia, é difícil traçar uma linha de conexão entre o texto de Jó 1-2 e I Reis 22.

É fato que ambos os textos relatam cenas que se passam na corte celestial de Yahweh, mas as semelhanças param por aí. O uso da partícula hebraica *gam* (traduzida, neste caso, nas versões em português como *também*) em Jó 1:6 e 2:1 parece indicar a ideia de que Satanás (*bassatán*, lit. o inimigo) era um elemento estranho na audiência daquele concílio. Por outro lado, não há nenhum indicador textual ou contextual que possibilite tal veredito sobre o

¹⁷ Ver, entre outros: Forsyth (1987, p. 112); Kaiser (1983, p. 256); Geisler (1999, p. 196); Jones (1994, p. 368).

espírito de I Reis, que deve ser entendido como um ser celestial pertencente ao exército de Yahweh que estava reunido naquele momento .

Ademais, a atuação de Satanás em Jó é completamente diferente da forma como o espírito de I Reis age. Em Jó, Satanás é o proponente da atuação (1:11 e 2:50 e Deus apenas autoriza sua ação (1:12 e 2:6) em I Reis Deus é o proponente da ação (22:20) e o espírito é o executor da vontade de Yahweh (22:22). No livro de Jó, Satanás parece ser o interessado na destruição de Jó; já em I Reis está claro que Yahweh é quem sugere o engano de Acabe (deve-se salientar, ainda que, tal engano não tem fins destrutivos). Assim, diante dos fatos, esta teoria não pode ser aceita como plausível.

Então, se não é possível a compreensão do espírito mentiroso como uma entidade demoníaca, como aceitar que um ser de tal natureza faça parte do exército do céu sem manchar a reputação do Senhor deste exército? O argumento de Sousa (2005, p. 223) é esclarecedor:

Como tópico do fato, espírito “mentiroso” é melhor interpretado como uma atribuição funcional, ou seja, “mentiroso” não descreve a natureza do espírito, mas retrata sua função na execução da proposta de YHWH de usar os falsos profetas para trazer julgamento sobre o rei... Ele é um espírito “mentiroso” não no sentido ontológico ou ético, ou porque ele é uma entidade demoníaca ao serviço de YHWH – uma ideia que se desentende com a representação geral de YHWH através da Bíblia Hebraica – mas no sentido de que o espírito induz os falsos profetas, que já estavam sob as influências do mal, a nutrir o próprio autodestrutivo fim do rei pelos fins de suas enganosas profecias.

Isto significa que o espírito *agiria como inspirador da mentira*, ao contrário de *ser* mentiroso. Esta interpretação fica mais clara considerando-se que em II Crônicas 18:21 – uma repetição deste episódio – e em alguns poucos manuscritos massoréticos do livro de I Reis, a preposição “*lamed*” (traduzida frequentemente como *por* ou *para*), antecipa o termo “espírito”¹⁸. Isto possibilitaria a seguinte tradução como opção mais próxima do texto original: Serei [por] espírito mentiroso na boca de seus profetas.

Em segundo lugar, há quem defenda a impessoalidade desse “espírito”¹⁹, afirmando ser ele uma espécie de manifestação do espírito de profecia. Um dos motivos para tanto é, talvez, a possibilidade de este espírito se colocar na boca dos falsos profetas do rei Acabe. Se esta premissa for aceita, tem de ser aceita também a impessoalidade ao Espírito do Senhor. Em textos como Êx 31:3 e Ez 2:2 o Espírito de Deus é colocado no interior dos seres humanos, mas isto não é suficiente para argumentar a favor da impessoalidade do Espírito de Deus. O bom-senso diria que isto não passa de linguagem figurada. É possível concluir o mesmo no tocante ao “espírito” do relato de Micaías. O espírito será “mentiroso” na boca dos profetas de maneira figurada. Chega-

¹⁸ Ver nota no aparato crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia na pág. 615.

¹⁹ Ver De Vries (1985, p. 268).

se a esta conclusão percebendo que o tal espírito é protagonista de ações pessoais:

Um uso de *ruah* muito parecido com o que ocorre em Jó 4:15 acontece em 1Rs 22: 21-22, onde um espírito se apresenta diante de Deus oferecendo seus serviços a YWYH. Ele é o agente das ações verbais, assim como acontece em Jó 4:15. *ruah* sai, apresenta-se, fala, induz e responde. Poderia este ser uma força impessoal ou um vento? Obviamente não. Aqui nota-se um mensageiro celestial enviado por Deus com um objetivo específico [...] Por esta razão, por mais que o uso de *ruah* como mensageiro ou anjo seja raro não deve ser rejeitado (LEAL, 2010, p. 119).

De acordo com Hamori (2010, p. 30) ainda que *ruah* tenha sido geralmente interpretado em contextos similares como um poder impessoal, isto seria de fato algo muito estranho para os povos do Antigo Oriente Próximo.

Por fim, vale mencionar o pensamento de Hildebrant (2008), o qual se apresenta com uma posição ainda mais radical quanto à natureza do espírito, identificando-o com o próprio *ruah* YHWH (i.e. Espírito do Senhor)²⁰:

“Nesta referência, *ruah* tem o artigo definido antes dele (*hāruah*), indicando que somente o único Espírito é capaz de operar o plano divino. Muitos conselheiros, na corte real, raciocinaram em conjunto, mas somente o *ruah* foi hábil para implementar o plano e cumprir o propósito divino” (p. 199).

Ainda que não se possa definir facilmente qual é a mais adequada entre as duas últimas posições (se o espírito é um anjo ou o próprio Espírito de Deus) nota-se neste e em outros textos que a mentalidade israelita “percebia *ruah* como sendo uma personalidade independente” (Idem, p. 107).

COMO EXPLICAR O APARENTE DESEJO DE DEUS DE QUE ACABE CAIA EM RAMOTE-GILEADE (V. 20) E A SUA DECLARAÇÃO DE QUE O ESPÍRITO PREVALECERIA ATRAVÉS DA MENTIRA (V.22)? ISTO NÃO O TORNARIA RESPONSÁVEL PELA MORTE DO REI ACABE?

Apesar da tentativa deste artigo de oferecer uma proposta de solução para as questões anteriores, seria temerário ignorar essa última indagação. A solução para esta questão é, de fato, o cerne da interpretação deste texto. Como o “espírito mentiroso” prevalecerá através da atuação débil dos falsos profetas?

Admitindo-se neste ponto a nitidez da falta de motivos que o rei Acabe tinha para crer em sua corte profética, entende-se que é difícil argumentar que o propósito final de Yahweh era o de fazer Acabe confiar neles. Se assim Deus o quisesse, não teria motivos para enviar sua mensagem verdadeira através de Micaías. Fatos como este levam o leitor à conclusão de que há mais

²⁰ Ver também WALSH (1996, p. 351).

misericórdia nestas palavras de Yahweh do que normalmente é cogitado.

A compreensão adequada destas questões pode repousar sobre a natureza da visão. Mayhue (1993, p. 156) afirma que as visões podem ser *preditivas* ou *didáticas*. De acordo com ele, a narrativa de I Reis 22:19-23 se trata de um raro exemplo que possui elementos de ambas as categorias. Admitindo esta premissa, não há problemas em conectar o caráter literal da visão e sua intenção didática, que será detalhada a partir de agora. Ainda de acordo com Mayhue (1993, p. 156), “o propósito primário da visão era didático”²¹. Tal propósito didático, conseqüentemente, é o de demonstrar que nada salvaria Acabe de sua obstinação desmedida. Em uma mesma bandeja são servidos ao rei de Israel o engano e a verdade, e este escolhe o prato da mentira. É dito ao “espírito mentiroso” que este prevaleceria contra Acabe, mas isso não se trata da vontade de Yahweh; antes, esta é a vontade do monarca. A fala de Deus de que o “espírito mentiroso” prevaleceria (v.23) é mais *descritiva* que *prescritiva*, ainda que não se possa eliminar desta fala o elemento punitivo – já que se trata de uma sentença. Deus não *decreta incondicionalmente* a morte do rei Acabe, mas sentencia a este por suas escolhas e ações inadequadas. Se o rei repensasse suas ações e voltasse atrás em seus planos de reconquista do território de Ramote-Gileade, seria salvo da morte. A queda do rei de Israel no campo de batalha é fruto de sua obstinação. Uma vez que a sentença de Yahweh contra Acabe precede a sua ida à batalha, esta fala divina não deixa de ser uma advertência compassiva.

Para Moberly, nesta cena, a “mensagem divina de compaixão deve ser formulada como um desafio” (2003, p. 11), Assim, a sentença “Quem enganará Acabe, para que suba e caia em Ramote-Gileade?”, é um desafio que visa demonstrar ao ímpio rei com quem ele estava lidando. Neste desafio, Acabe percebe que está confrontando a Deus e não ao profeta Micaías. Durante todo tempo, o monarca concentrou a sua ira na figura do profeta pelo teor de suas frequentes mensagens de desgraça. Mas ao rebelar-se contra a palavra profética, o rei afrontava diretamente a Deus, a verdadeira fonte de tais mensagens. O Senhor não apresenta sua misericórdia de forma simplória, finalmente, para que esta não possa ser desvalorizada. Antes, ele combina sua misericórdia com ironia, resultando em uma mensagem composta simultaneamente de firme autoridade e sensível compaixão. Em parte, isto é refletido nas sábias palavras atribuídas ao poeta Machado de Assis: “A piedade, só por si, é triste; a ironia, sem mais nada, é dura; mas as duas juntas dão um produto brando e cordial” (apud MAGALHÃES JR, 1956, p. 109). Não que toda forma de piedade seja, por si só, triste, mas a simplicidade dela

²¹ Ainda que de acordo com Mayhue o propósito didático desta visão invalida sua literalidade, já foi observado que dentro de uma hermenêutica histórico-gramatical faz mais sentido interpretar a visão como se tratando de uma teofania real, e isto não impede que o aspecto didático deste episódio esteja presente.

torna-a facilmente rejeitável, e não era isso que Deus desejava.

Por isso, a autoridade de Yahweh é expressa em um desafio direto de maneira a fazer com que Acabe perceba sua loucura suicida de afrontar o Deus de Israel. Então, Moberly (2003, p. 12) conclui que “a descrição de Micaías da misericórdia de Deus como hostilidade com respeito a Acabe não pode ser compreendida se abstraída da dinâmica do encontro de Micaías com Acabe.” Este desafio representa mais um nível da ironia da narrativa:

“... a corte celestial pode estar revelando a verdadeira natureza da corte terrestre, i. e., que a manipulação, o logro, e a obstinação podem pertencer unicamente a Acabe e seus profetas, e que estes estão sendo exibidos a Acabe em um irônico e dramático desafio” (MOBERLY, p. 22).

Deus não iludiu Acabe a pelear em Ramote-Gileade. Pelo contrário, através do oráculo dado ao profeta Micaías, o Senhor o alertou das consequências finais de sua obstinação. Isto aponta para o fato de que Yahweh não mentiu para Acabe, ainda que tenha se utilizado da mentira para demonstrar ao rei, bem como ao leitor da Bíblia, o perigo de crer em falsos profetas por pura conveniência. Esta é uma das razões apresentadas pela História Deuteronomista da queda não só do monarca de Israel, mas, finalmente, da nação inteira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda a narrativa de I Reis 22 e seu paralelo antitético no capítulo 20 formam uma estrutura que, à primeira vista, é de difícil entendimento. Mas à medida que se compreendem graus de ironia que perfazem a narrativa percebe-se que esta é uma dramática cena da História Deuteronomista que possui concepções relevantes para a estrutura teológica da Bíblia Hebraica.

O terceiro discurso de Micaías revela uma cena de juízo que acontece em uma reunião do concílio celestial. Neste oráculo são postos diante do rei Acabe o engano e a verdade para que ele mesmo escolha, sua própria sentença. Esta sentença já fora prevista por Yahweh em suas desafiantes palavras no tocante ao êxito do “espírito mentiroso”: Acabe optaria pelo engano que o levaria a morte. Nesta cena, é visto um exemplo literário de uma combinação exótica de ironia e piedade, visando manter a autoridade e a misericórdia unidas na sentença divina.

O Novo Testamento concede uma visão panorâmica do agir de Deus em situações como a que se encontra no relato de I Reis 22, no tocante ao engano de Acabe:

Por isso Deus envia a operação do erro, para que creiam na mentira, e para que sejam julgados todos os que não creram na verdade; antes, tiveram prazer na iniquidade (II Ts 2:11-12).

A operação do erro só é enviada aos que tiveram acesso à verdade e não desejaram crer nela. Acabe não foi iludido pelo Senhor, mas foi julgado por Ele. Uma vez que o rei é avisado por um profeta investido do maior grau de autoridade possível (o de testemunha do concílio celestial) e opta por crer na mentira e se comprazer na iniquidade, ele mesmo escolhe sua própria sentença diante do tribunal de Deus.

Assim, o próprio fluxo da narrativa impede que Yahweh seja tratado como culpado pelo engano de Acabe. Na cena do juízo do concílio celestial fica claro que Deus ofereceu ao rei “a vida e a morte, a bênção e a maldição” (Dt 30:19) e o ímpio monarca, em sua obstinação, preferiu enredar-se em seu próprio desejo, escolhendo morte e maldição. Não atendendo a Palavra do Senhor, Acabe, filho de Onri, torna-se, assim, culpado por sua morte e desgraça no campo de batalha em Ramote-Gileade e modelo da infidelidade ao concerto com Yahweh.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, M. **Dos espías secretos en Josué 2: el éxito de un fracaso.** Kairós 44 2009, p. 9-32.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**, revista e atualizada no Brasil. 2. Ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BOECKER, H. J. **Orientação para a vida: direito e lei no Antigo Testamento.** São Leopoldo: Sinodal, 2004.

BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E (Eds.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento.** São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007.

CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo**, v. 2: Deuteronômio, Josué, Juízes, Rute, 1 Samuel, 2 Samuel, 1 Reis. 2. Ed. São Paulo: Hagnos, 2001, p. 1455

De VRIES, S. J. **1 Kings, Word Biblical Commentary**, v. 12. Waco: Word Books, 1985.

ELLIGER, Karl; RUDOLF, Wilhem (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia.** 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FORSYTH, N. **The old enemy: Satan and the combat myth.** Princeton, NJ:

Princeton University Press, 1987.

GEISLER, N. L. **Ética cristã: opções e questões contemporâneas**, 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2010.

GEISLER, N. L.; HOWE T. **Manual de dúvidas, enigmas e contradições da Bíblia**. São Paulo: Mundo Cristão, 1999.

GOLDMAN, S. Narrative and ethical ironies in Esther. **Journal for the Studies in the Old Testament**, v. 47, p. 15-31, 1990.

GOLDBERG, L. *h'tP (pātā)*. In: HARRIS, R.L.; ARCHER Jr., G.L.; WALTKE, B. K. (Eds.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

HAMORI, E. J. Spirit of falsehood. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 72, p. 15-30, 2010.

HILDEBRANT, W. **Teologia do Espírito de Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã; Loyola, 2008.

HODGE, Charles, **Teologia sistemática**. São Paulo: Hagnos, 2001.

HOUSE, Paul A. **1, 2 Kings: the new American commentary**, Ed. E. Ray Clendenen. Nashville: Broadman and Holman Publishers, 1995.

JONES, G. H. **The New Century Bible Commentary: 1 e 2 Kgs**, v. 2. Morgan : WM. B. Eerdmans Publ., 1994.

JOSEFO, F. **História dos Hebreus: de Abraão à queda de Jerusalém - obra completa**. 14. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2008.

LOCKYER, Herbert. **Todas as parábolas da Bíblia: uma análise detalhada de todas as parábolas das Escrituras**. São Paulo: Vida, 1999.

KAISER, Walter C. Jr. **Toward Old Testament ethics**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1983.

KIRST, Nelson. **Dicionário hebraico-português e aramaico-português**. 22. ed. São Leopoldo: Sinodal; Vozes, 2009.

KIVITZ, E. R. **O livro mais mal-humorado da Bíblia: A acidez da vida e a sabedoria de Eclesiastes**. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.

LEAL, J. M. Uma breve análise da experiência de Elifaz em Jó 4:12-16. **Revista Hermenêutica**, v. 10, n. 2, p. 109-124, 2010.

MAGALHÃES JR, R. **Idéias e imagens de Machado de Assis: dicionário**

antológico, com mil verbetes, abrangendo toda a obra machadiana, desde a colaboração em *A marmota* até o *Memorial de Aires*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1956.

MAYHUE, R. L. False Prophets and Deceiving Spirit. **The Master's Seminary Journal**, v. 4, n. 2, p. 135-163, 1993.

METTINGER, T. N. D. **O significado e a mensagem dos nomes de Deus na Bíblia**. Santo André: Academia Cristã, 2008.

MOBERLY, R. W. L. Does God lie to his prophets ? the story of Micaiah ben Imlah as a test case. **Harvard Theological Review**, v. 96, n. 1, p. 1-23, 2003.

NEUSNER, J. **The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary**, v. 16. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2011.

NICHOL, F. D. et al. **Comentario bíblico adventista del séptimo día**, v. 2. Buenos Aires: Asociacion Casa Editora Sudamericana 1993.

NICHOL, F. D. et al. **Comentario bíblico adventista del séptimo día**, v. 4. Buenos Aires: Asociacion Casa Editora Sudamericana 1995.

ROSSOW, F. C. Dramatic Irony in the Bible – with a Difference. **Concordia Journal**, v.8, n. 2, p 48-52, 1982.

SOUSA, E. B. **The heavenly sanctuary/temple motif in the Hebrew Bible: function and relationship to the earthy counterparts**. Berrien Springs: Adventist Theological Society Publications, v. 7, 2005.

SPANGENBERG, I. J. J. Irony in the Book of Qohelet. **Journal for the Studies in the Old Testament**, v. 72, p. 57-69, 1996.

VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

WALSH, Jerome T. **1 Kings**. Colleagueville, MN: Liturgical Press, 1996.

WATSON, W. G. E. **Classical Hebrew poetry: a guide to its techniques**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

DATA DE SUBMISSÃO: 27/09/2012

DATA DE ACEITE: 03/12/2012